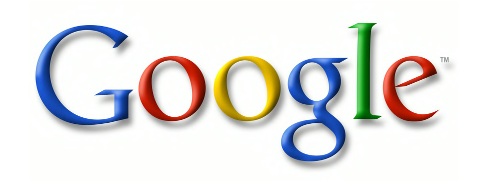



DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.



ESSAI

SUR LES DOCTRINES POLITIQUES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

PARIS
Imprimerie de DUBUISSON et Cᵉ, rue Coq-Héron, 5.

ESSAI

SUR LES DOCTRINES POLITIQUES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR

H.-R. FEUGUERAY

PRÉCÉDÉ

D'UNE NOTICE SUR LA VIE ET LES ÉCRITS DE L'AUTEUR

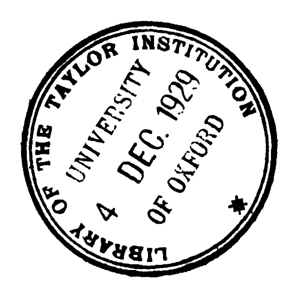
PAR M. BUCHEZ

PARIS

CHAMEROT, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DU JARDINET, 13.

1857



NOTICE

SUR LA VIE ET LES OUVRAGES

DE

H.-R. FEUGUERAY.

Il y a, dans le partage de la vie et de la mort, un mystère redoutable et qui effraie la pensée. Nous trouvons là, devant nous, sous sa forme la plus sombre, l'éternel et désolant problème, toujours posé et toujours insoluble, de l'accord de la prescience divine avec la liberté humaine. Lorsque nous regardons l'ensemble, nous sommes forcés de croire que la distribution de la vie et de la mort est soumise à une loi positive, aussi rigoureuse que celle qui règle le cours des mondes. Lorsqu'au contraire nous étudions notre propre histoire, nous sommes obligés de reconnaître que, dans cet ordre inflexible, il y a une part pour la liberté et la prévoyance humaine. Mais cette part est bien petite ; aussi devons-nous remercier Dieu pour chaque jour qu'il nous donne. Et cependant, voir mourir ses amis, ses disciples et tous les siens, tel est le triste apanage d'une longue vie ; tel est le mien. Je me souviens du jour où nous formions une phalange serrée et complète. La mort, plus encore que la fatigue et la désertion, en a éclairci les rangs. J'aper-

*

çois déjà le commencement de la solitude. On ne remplace plus, à mon âge, ces intimités formées dans les premiers combats et dans les luttes de la vie. Heureux encore quand on ne voit pas s'éteindre avant soi, dans l'oubli, les idées auxquelles maîtres et disciples se sont dévoués! Par bonheur, quant à nous, le but que nous nous sommes proposé est si haut et si loin, que notre espérance ne peut faillir. Aujourd'hui même elle nous éclaire et nous guide au milieu des ténèbres où tout semble plongé.

Feugueray était l'un de ces amis, l'un de ces intimes que l'on ne remplace pas, l'un de ces collaborateurs énergiques et fermes que rien n'ébranle ni ne fait reculer. C'était un homme qui avait fait beaucoup et promettait davantage. Il était cependant peu connu hors du cercle de nos opinions politiques et philosophiques; mais là il était fort aimé, et on espérait beaucoup de lui. Puissé cette notice faire comprendre pourquoi nous l'avons tant regretté!

La vie que je dois raconter est toute droite et toute simple. Elle ne fut interrompue par aucun accident. Elle fut obscure et sans éclat; non pas qu'elle ne se soit trouvée mêlée à quelques événements importants de notre temps, mais parce qu'elle resta volontairement dans l'ombre. La fin que Feugueray se proposait n'était nullement personnelle : il travaillait, avant tout, pour être utile. Il y a des travaux qui ne conduisent pas à la renommée, cette récompense permise aux âmes les plus pures. Il y a des travaux qui n'ont d'autre salaire que la satisfaction de les avoir faits. C'était ceux-là qu'il ambitionnait et auxquels il s'attacha d'abord. La mort ne lui a pas laissé le temps d'en faire d'autres.

Henri-Robert Feugueray naquit à Paris le 5 juin 1813. Il fit la plus grande partie de ses études, et les

termina, au collége Sainte-Barbe. C'était un bon élève, et de plus, un jeune homme studieux, grand liseur, lisant vite, et néanmoins retenant beaucoup.

A Sainte-Barbe, comme dans presque tous les colléges, à cette époque, on se piquait de libéralisme. Feuguerays, à cet égard, ne se distinguait pas de ses camarades. Comme eux, il appartenait à l'opposition. Cette jeunesse ne comprenait guère et ne pouvait comprendre la portée politique de l'opinion libérale; elle lui appartenait cependant par sa vénération pour quelques noms illustres ou fameux, et par toutes ses inclinations intellectuelles. L'opposition, d'ailleurs, avait un côté qui allait merveilleusement à ses instincts : c'était son côté philosophique et sceptique; c'était, disons le mot, son côté anti-prêtre. On était alors au moment le plus vif des luttes qui signalèrent la Restauration. La révolution, qui se sentait menacée, ne se servait pas seulement des moyens de résistance que lui offraient la tribune et le système légal, elle avait encore repris toutes les armes du XVIIIe siècle. On multipliait les éditions de Voltaire et de Rousseau; on réimprimait Helvétius, d'Holbach, Volney, Dupuis, le curé Meslier, etc., et une multitude de livres que l'on tirait de 'oubli, où ils devaient retomber aussitôt que cette fièvre d'opposition serait passée.

Le champ de la politique offrait alors un beau spectacle, plein de vie et d'animation, bien propre à passionner la jeunesse. Tout le monde à cette époque avait du courage. On en avait dans la presse, dans les élections, à la tribune, au barreau, dans les chaires du professorat, et jusque dans les plus petites choses. Jamais victime, car il y eut des victimes, ne fut abandonnée; jamais elle ne manqua ni de défenseurs, ni d'appui. L'opinion l'entourait de respects et d'honneurs, quand on ne pouvait faire plus; en un mot, on se soutenait et on s'aidait les uns les au-

tres. Tout ce que la loi ne défendait pas, on le faisait. Jamais livre ne manqua d'éditeurs. Les libraires se regardaient comme l'avant-garde du libéralisme ; ils n'hésitaient ni devant une saisie, ni devant une condamnation.

Il s'est trouvé des gens qui ont mis en doute la sincérité de ce mouvement, c'est-à-dire la sincérité de nos alarmes et de nos efforts. On a donné à cette période de l'opposition libérale le nom de comédie de quinze ans. Quelle étrange comédie que celle où tout un peuple se serait entendu pour se jouer lui-même !

La vérité est que la Restauration était pour la France le souvenir vivant de ses défaites et de son abaissement. Ce qui est vrai, c'est que la Restauration avait ramené avec elle deux partis, qui, comme on l'a dit tant de fois, n'avaient rien oublié ni rien appris. Ces partis n'étaient pas muets ; ils parlaient à la tribune ; ils avaient leurs journaux et leurs livres ; enfin, ils avaient le pouvoir et disposaient de l'administration et de l'initiative. Or, la noblesse ne cachait pas ses prétentions, ni le clergé les siennes. La révolution était réellement menacée ! Or, qu'était la révolution ? C'était les intérêts acquis, les habitudes prises, tout notre système civil, toutes nos idées de liberté et d'égalité. Supposons maintenant, à la place de cette vive action de l'opposition libérale, supposons le silence, la peur, et l'obéissance servile ; qui oserait dire que le passé tout entier n'eût pas été restauré ? L'Empire avait rétabli la noblesse, les majorats, et cette multitude de charges ministérielles, commerciales, etc., qui ne sont que des priviléges ; pourquoi la royauté eût-elle été moins hardie ? pourquoi n'eût-elle pas été plus loin ? et d'ailleurs, ne l'a-t-elle pas tenté à diverses fois ? Le nom d'opposition, que la révolution avait donné à sa résistance sous la Restauration, peignait très bien le rôle qui lui était échu. Comme elle avait

deux ennemis, elle combattit chacun d'eux de la manière qui convenait le mieux : la noblesse avec les armes du droit commun; le clergé avec les armes de la philosophie et du scepticisme. Son action d'ailleurs n'était pas uniquement défensive. Elle voulait aussi reconquérir ce qu'elle avait perdu sous l'Empire.

La révolution de juillet initia la jeunesse à la vie politique. Elle lui montra cet autre côté du libéralisme qu'elle n'avait pas vu. Elle lui apprit, ce qui malheureusement a été vrai jusqu'à ce jour, que la discussion n'est que le préliminaire du combat.

Feugueray, à cette époque, finissait ses études; il se préparait à l'examen du baccalauréat ès lettres. Lors des grandes journées, il était à la campagne; il fut impossible de l'y retenir. Il accourut pour assister à ce spectacle qui passionnait sa jeune imagination. Il s'attendait à une suite d'événements dignes de ce grand commencement. Trop jeune pour y prendre part, il se réjouissait d'en être témoin. L'histoire ne lui avait pas appris encore qu'une révolution va rarement au delà de l'idée qui l'a produite, qu'elle se crée à elle-même ses propres obstacles, et qu'ainsi tout s'arrête ou même recule au moment où il semble que tout doit marcher. Il ne savait pas enfin combien lentement se développe même la logique des choses dans l'humanité. Néanmoins, le spectacle qu'il avait sous les yeux agrandit sa pensée. Il n'abandonna ni le scepticisme, ni la philosophie critique. Sous ce rapport, il resta fils du XVIIIe siècle; mais il commença à s'enquérir avec passion des choses politiques. Il s'attacha naturellement aux journaux et aux livres qui étaient conçus et écrits dans le sens de la révolution, et il suivit leurs inspirations. Ainsi, après avoir été, sous la Restauration, de l'opposition philosophique, il devint, sous Louis-Philippe, de l'opposition politique. Son histoire est celle

d'une grande partie de la jeunesse de ce temps.

Cependant, il fallait choisir une carrière. Feugueray fut inscrit à l'École de droit en 1831. Cette étude aride du droit pratique n'était peut-être pas celle qui allait le mieux à la nature de son esprit, mais il n'avait ni l'âge, ni l'expérience suffisante pour choisir.

Les parents de Feugueray étaient parisiens. Aussi ses nouvelles occupations ne le séparèrent pas de sa famille. Il jouissait d'ailleurs d'une liberté complète, aussi complète que s'il eût été à cent lieues de son père et de sa mère ; mais il n'en abusa jamais. Il avait une répugnance extrême et en quelque sorte d'instinct pour tous ces abaissements de la pensée auxquels les passions entraînent la jeunesse, pour tous les amusements vulgaires et misérables d'une vie abandonnée. Les mauvais exemples qu'il avait sous les yeux, et qu'il rencontrait peut-être plus souvent qu'un autre, à cause de son activité, de sa facilité à entrer en liaison, et de son amabilité même, ces mauvais exemples le repoussaient au lieu de l'attirer. Il devait cette heureuse répugnance aux sentiments élevés que sa mère lui avait inspirés dès son enfance ; du moins, plus tard et longtemps après, lorsqu'il réfléchissait aux séductions dont sa jeunesse avait triomphé, lorsqu'il se félicitait de n'avoir conservé, de ce temps, ni honteux ni mauvais souvenirs, c'était à l'action de sa mère, dans l'éducation de son enfance, qu'il en rendait grâce. Il avait très probablement raison. C'est en effet la mère, bien plus que le père, qui est appelée à faire le moral des enfants. C'est à elle qu'appartiennent les soins des premiers jours et des premiers ans. C'est elle qui donne les premiers enseignements ; c'est elle qui nous apprend à balbutier nos premières paroles, à prononcer nos premiers jugements ; qui nous inspire en un mot nos premières

pensées. Par là, elle nous transmet, en quelque sorte, son cœur et son âme, et elle engendre ces habitudes morales primitives qui sont la seconde nature de l'homme. Ce qui a été donné dans l'enfance ne se perd jamais. Combien souvent ne voit-on pas des hommes, sortis enfants de leurs familles, passer de colléges en colléges, d'écoles en écoles, au contact des plus mauvaises idées, et quelquefois des pires exemples, apprenant tout, excepté cette science morale qui plus tard doit exercer la principale influence sur les actions et sur la vie, et qui cependant, devenus maîtres de leurs actions, manifestent, de premier mouvement et jusque dans les plus petites choses, une haine du mal et un amour du bien qui ressemblent à un instinct! Cherchez la cause, cherchez l'origine, et vous la trouverez dans cette éducation première que nous recevons dans le giron de nos mères! Mais revenons à Feugueray.

Ses nouvelles études étaient loin d'occuper tout son temps. Il continuait donc à lire beaucoup. Il suivait les cours de la Sorbonne et du Collége de France. Là, il retrouva plusieurs de ses camarades de Sainte-Barbe, et, par leur intermédiaire, il fit connaissance avec quelques autres. Parmi ces jeunes étudiants, quelques-uns formaient une sorte de groupe. Ils se réunissaient, le soir, chez l'un d'eux. Dans cette petite société, on jouait aux dames ou aux échecs; on causait; on philosophait à l'occasion. Ces jeunes gens étaient pauvres, et ils avaient trouvé ce moyen de passer agréablement quelques longues soirées d'hiver. Feugueray se joignit à eux, il apporta dans leur réunion la vie intellectuelle qui était, avant son arrivée, quelque peu languissante.

Ce qui leur manquait à tous, ce qui manquait surtout à Feugueray, c'était un but d'activité qui les sortît des étroites considérations de la carrière où leur vie semblait devoir les enfermer. Aucun d'eux

ne se sentait assez fort ou assez faible pour borner sa passion aux simples calculs d'un avenir seulement personnel. Ils voulaient voir plus loin que l'horizon restreint de leurs propres intérêts. Il leur fallait de l'espace et de l'air. Ils aspiraient enfin à quelque chose devant quoi ils pussent oublier leur petitesse et leur isolement. Pour avoir ce but, il fallait croire à quelque chose qui fût plus qu'eux-mêmes. Le scepticisme, où ils étaient tous, ne leur donnait rien. Ils trouvaient, dans les cours de la Sorbonne et du Collége de France, des affirmations sur le passé; mais, sur le présent, rien, sinon des raisons pour douter. Ils avaient besoin d'agir; le feu de la jeunesse brûlait en eux ; ils voulaient prendre un parti au milieu des partis, car ils s'occupaient, comme tout le monde, de la politique courante; ils voulaient enfin être utiles à quelque chose; mais ils n'avaient que des doutes sur tout et à propos de tout. Ils en savaient assez pour découvrir le vide de certaines opinions, pour apercevoir les contradictions et deviner les intérêts qui se cachaient derrière. Cependant aucun d'eux n'avait le courage, si commun aujourd'hui, de se dire : tout est fini ; tout est mort; les croyances s'en vont pour ne plus revenir; pensons à nous; faisons-nous la vie bonne; que nous importe le reste!

Un jour, Feugueray apporta, dans cette petite réunion, l'introduction à l'*Histoire parlementaire de la révolution française*, et quelques préfaces du même ouvrage (c'était en 1834). Cette lecture fit une révolution dans ces jeunes esprits. On commenta, on discuta; et enfin on décida qu'il y avait là tout un système d'idées. On espéra y trouver ces convictions pratiques dont on avait besoin, et ce but auquel on aspirait. On se résolut à écrire aux auteurs, et c'est ainsi que j'arrivai à connaître Feugueray et ses amis. Inutile de dire que tout ce que

l'école avait produit, fut lu et relu ; que l'on se mit au courant dans de nombreuses conférences, que la conviction vint, ferme et complète, et donna ce but tant désiré. Bientôt, tous ces jeunes hommes participèrent à nos travaux, chacun dans la mesure de ses forces ; mais le plus fort, le plus actif, fut, sans contredit, Feugueray. Je dis cela en présence et avec l'approbation de ses amis qui vivent tous encore.

Nous formions alors une véritable école, école peu nombreuse, mais qui suppléait au nombre par l'activité et le travail. Nous publiions des brochures, des livres, des revues ; nous faisions des cours, des conférences ; en un mot, nous tentions toutes les voies de l'enseignement. Quoique nous pussions compter avoir parlé, dans nos cours et nos conférences, à plusieurs centaines d'auditeurs, nous avions acquis peu d'associés, peu de collaborateurs. C'est, il faut le croire, que la fermeté de nos convictions répugnait. Enfin, ce qui tente beaucoup d'hommes nous manquait. Nos travaux étaient gratuits ; on était certain de ne pas y rencontrer la fortune, et il était fort douteux qu'on y trouvât même la renommée qui, pour les nobles cœurs, vaut plus que la fortune. Nous avions bien la preuve que nos idées commençaient à prendre une certaine place dans le monde. Elles marchaient, elles entraient partout ; mais, quant à nous, nous restions sur la route. Nous étions aussi inconnus que le premier jour ; heureux cependant, et encouragés de voir le succès de nos efforts, nous gardant de réclamer aucune priorité ; car nous craignions qu'une réclamation ne nuisît à la propagation d'une idée. On nous empruntait souvent sans le savoir, souvent en pleine connaissance. Dans l'un et l'autre cas, nous nous félicitions de trouver des interprètes plus habiles ou plus écoutés que nous. Cela ne méritait

peut-être pas le nom de dévouement; mais on pourrait l'appeler une généreuse modestie. Quoi qu'il en fût, ce rôle convint à Feugueray, et il se hâta d'en prendre sa part.

Quoique, sans doute, la plupart des personnes qui liront cette notice n'ignorent pas de quel système d'idées il s'agit, je dois cependant en dire quelques mots. Sans cette explication préliminaire, les travaux de Feugueray, dont j'ai à parler, paraîtraient en quelque sorte disparates et sans lien entre eux. La mort ne lui a pas donné le temps d'y mettre l'unité qui existait dans sa pensée. Je vais donc l'indiquer.

Notre doctrine était celle du progrès. Quant à l'idée de progrès, en elle-même, nous sommes, j'ose le dire, de toutes les écoles qui l'ont adoptée, celle qui l'a poussée le plus loin, et avec le plus de rigueur, dans toutes les directions, dans les sciences comme dans l'histoire. Ce point de départ d'où est sorti, dans l'ordre des idées, tout ce que notre siècle a produit de nouveau, était bien assuré pour nous. Or, la doctrine du progrès, appliquée méthodiquement à l'histoire, donne des conclusions. Elle donne même des prévoyances, dans certaines limites. Appliquée à l'histoire moderne, elle nous a fourni deux certitudes; elle nous a donné deux affirmations : l'une, que notre civilisation était fille du christianisme; l'autre, que la révolution française était, dans ses principes et ses tendances, non-seulement le terme le plus avancé de la civilisation moderne, mais le terme le plus avancé du christianisme appliqué. La première de ces affirmations est aujourd'hui généralement adoptée, et aussi incontestée qu'incontestable; mais, il y a trente ans, il y a vingt ans même, elle n'était rien de plus qu'un paradoxe et une étrangeté aux yeux de presque tout le monde; c'était donc quelque chose que d'en

avoir la démonstration. La seconde affirmation est bien loin encore d'avoir l'assentiment général. Ce furent, cependant, ces opinions qui amenèrent Feugueray et ses amis à l'étude de la doctrine d'où elles émanaient, doctrine très nouvelle alors, et fort ignorée encore aujourd'hui, quoique le nom en soit partout. C'étaient aussi ces opinions qui dictaient la plupart de nos travaux, ceux au moins qui eurent le plus de publicité.

Ainsi qu'on vient de le voir, de l'étude du progrès, appliqué à l'histoire, nous avions déduit des principes pratiques appropriés à notre temps. Nous devions nous placer entre le clergé et le siècle, comme on dit, pour tâcher de les faire se comprendre l'un l'autre, c'est-à-dire expliquer au siècle le christianisme, et au clergé la révolution, afin de les rendre tous deux révolutionnaires à titre de chrétiens, et chrétiens à titre de révolutionnaires. Un moment, nous avons espéré réussir. Il nous semblait voir les premiers signes de cette conciliation. Il y avait des commencements d'adhésion dans le clergé et de la part des hommes les plus éminents par le talent ou par l'influence personnelle. Du côté de la jeunesse laïque, il y avait une tendance réelle, une bonne volonté manifeste. Ce mouvement fut certainement en grande partie la cause de ce qu'on appelait, il y a dix ou douze ans, assez improprement, la réaction religieuse. Il est triste mais utile de le dire, ce ne furent pas les laïques qui faillirent : ce fut le clergé, et il l'a fait d'une manière si brusque, si peu justifiée, si intempestive, qu'il n'a laissé de possible qu'une seule explication qui est pire que sa conduite.

L'étude de la loi du progrès nous avait encore donné la démonstration d'une autre affirmation pratique, qui était une tradition du XVIIIe siècle, inscrite dans le livre de Condorcet, recueillie et précisée

par Saint-Simon, adoptée enfin par tous les novateurs de notre temps : c'est que le but de la politique était d'améliorer la condition morale, intellectuelle et physique de la classe la plus nombreuse ; elle nous avait donné plus encore ; elle nous avait inspiré des moyens. Par suite de toutes ces données pratiques que nous devions accepter, sous peine d'être sciemment en contradiction avec nos principes, notre position était des plus étranges, au moins en 1835 ; car il se trouvait qu'en même temps que nous apparaissions aux uns comme des défenseurs du passé, d'autres ne voyaient en nous que de fanatiques révolutionnaires, et tous enfin devaient nous trouver plus novateurs que les plus novateurs, plus révolutionnaires que les plus révolutionnaires.

Ce que je dis ici, ce que je viens de dire n'est pas, je le répète, inutile à la biographie que j'écris. Sans ces explications on ne comprendrait pas la conduite de Feugueray. Cette position lui plut, elle allait à son esprit actif, réfléchi, et en même temps militant et hardi. Elle ouvrait à son activité une carrière en quelque sorte sans limites. Aussi se mit-il à étudier avec ardeur. Il se hâtait en même temps de terminer son droit. Il reçut la licence le 16 janvier 1835.

Feugueray était, à cette époque, attaché à une étude de notaire où son père l'avait placé. Il y resta, quoique le temps qu'il y employait fût à ses yeux à peu près perdu. Il avait déjà pris son parti. Il ne voulait être ni avocat, ni notaire, ni rien de semblable. Ce n'était pas la crainte d'affliger son père qui le retenait ; car celui-ci le laissait parfaitement libre. C'était un de ces nobles motifs qu'on ne peut révéler qu'après la mort pour n'en point altérer la pureté ; encore ne le fais-je connaître que parce qu'on m'y invite. Il avait un de ses amis, étudiant comme lui, clerc comme lui, qu'une honorable résistance avait privé des secours paternels. Placé dans

les rangs inférieurs d'une étude, il ne recevait qu'une rétribution presque nulle. Pour ne pas céder dans une question où il avait pour lui la raison et la justice, il s'était réduit à vivre de pain sec; il cachait cela presque comme une chose honteuse. Feugueray devina son secret. Alors ce furent des instances qui ne cessèrent que lorsque son ami eut consenti à partager avec lui ses appointements. Il resta clerc jusqu'au moment où celui-ci eut acquit son indépendance par son travail. Ce fait, honorable pour celui qui donnait comme pour celui qui acceptait, est minime sans doute, mais il révèle 'homme. Feugueray allait droit au bien, et de premier mouvement, avec une ardeur irrésistible; et, ainsi que me le dit l'homme excellent qui accepta ce service, il y eut, dans sa vie, nombre d'actions de ce genre, restées inconnues; car c'est de lui qu'il fut vrai de dire que jamais sa main gauche ne sut le bien que faisait sa main droite.

Feugueray se maria en 1840 avec Mlle A.-M.-I. Aubrun. Il trouva, en Mlle Aubrun, une femme digne de lui, qui sut le comprendre, et qui fut pour lui une véritable et douce associée. Il gérait alors, pour son père, une charge de référendaire; il en touchait le revenu, qui l'aidait à vivre dans une médiocre aisance. Il trouva bientôt que ce travail enlevait trop de temps à des études et à des occupations qui lui paraissaient plus utiles, si ce n'est à lui, au moins aux autres. Après avoir hésité, il proposa à sa femme de réduire leur modeste intérieur, de renoncer à se faire servir et de se servir eux-mêmes. Sa femme accepta de grand cœur et avec joie, car elle partageait les convictions de son mari. En conséquence, la charge fut vendue.

Feugueray était, en effet, fort occupé. Il avait d'abord, comme je l'ai déjà dit, longuement et consciencieusement étudié; car quel est l'homme hon-

nête qui ne déterminerait jamais à transmettre un enseignement dont la vérité ne lui serait pas démontrée? Il est difficile, même pour soi, de se contenter d'un à peu près; mais, quand il s'agit des autres, c'est être coupable que d'affirmer ce dont on doute. Après donc avoir acquis la certitude dont il avait besoin, il était entré dans cette vie militante de l'enseignement propre à toutes les écoles qui commencent, qui n'ont point d'autorité, point d'auditoire régulier, point de chaire officielle. Il passait la plupart de ses soirées dans des conférences souvent très nombreuses, portant partout le même zèle, prenant souvent la parole et avec succès; car il avait un art de dire, des tours heureux qui le faisaient toujours écouter avec plaisir. Il faisait aussi des cours. Il en fit un sur l'histoire de France dont sa veuve possède en partie les cahiers. Cette activité le mit en relation avec toutes les classes de la société, avec des étudiants, avec des artistes, avec des ouvriers. Ses rapports avec ces derniers eurent bientôt un objet pratique. Feugueray s'intéressait vivement aux associations de travail entre ouvriers. Il y en avait une déjà qui prospérait. C'était un bon exemple à citer et à suivre, et notre ami contribua à en fonder de nouvelles; mais, il faut le dire, on fut malheureux dans plus d'une tentative. Plusieurs de nos amis, Deschamps, Hubert-Valleroux, Feugueray lui-même et quelques personnes qui s'y intéressaient autant que nous, comme M. Goudchaux, y perdirent de l'argent. C'est que, pour bien pratiquer l'association, il faut que l'ouvrier quitte les habitudes du calcul personnel qui lui ont été enseignées; c'est qu'il faut qu'il pense plus à la communauté qu'à lui-même; ce n'est qu'en mettant de côté sa propre personnalité qu'il fait le bien de tous, et, par suite, e sien propre. Ces règles sont faciles à comprendre, mais difficiles à exécuter. Il est besoin, pour cela,

d'une force morale qui se rencontre rarement aujourd'hui.

Dans ce temps même, Feugueray écrivait dans le *National*. Il y rédigeait les feuilletons sur les arts, sous le nom de Henri Robert. Quant à y faire entrer quelques-unes de nos idées philosophiques ou de ces autres idées économiques que Considerant appelait plus tard socialistes, il y avait bien pensé, mais il dut y renoncer. Le rôle politique, adopté par le journal, ne lui permettait pas d'admettre ces excentricités que tout le monde alors considérait comme en dehors de la politique et même de l'économie politique.

Feugueray inséra aussi, vers cette époque, quelques articles dans le *Correspondant*. Cette revue, avant tout catholique, comptait cependant alors dans l'opposition. Elle n'en était pas moins écrite dans un esprit très opposé à celui du *National*. Aussi l'on ne comprendrait pas comment un écrivain de ce journal a pu participer, pour si peu que ce soit, à la rédaction de cette revue religieuse, si l'on ne connaissait ce rôle de conciliation et d'intermédiaire que le système des idées imposait à chacun de nous. Parmi les articles qu'il y inséra, il y en a un que je dois citer, sur cette question : *Le catholicisme est-il hostile à l'industrie?* On devine sans peine quelle était la réponse et où tendait la démonstration.

Feugueray prit aussi part à la rédaction de l'*Encyclopédie du XIXe siècle*. Parmi les articles qu'il y inséra, il y en a deux remarquables. Le premier est une esquisse de l'histoire des communes; le second est une rapide exposition de l'histoire de l'Empire. L'auteur y avait devancé l'opinion de son époque; il prononçait sur les choses de l'Empire le jugement qu'en porteront incontestablement ceux qui liront l'*Histoire* de M. Thiers, la *Correspondance du roi Joseph*, les *Mémoires du duc de Raguse*, etc.

question. Le mot d'association était alors partout; mais la formule en était généralement inconnue. Ici, il ne s'agissait pas de distribuer le crédit, comme il est d'usage, soit sur garantie, soit en raison de la solvabilité probable; on devait le donner à condition d'une certaine organisation fondée sur le principe que les hommes associés pour le travail l'étaient aussi pour les bénéfices. Il s'agissait donc de régler les droits et la discipline du travail, la répartition des salaires et des bénéfices, la formation d'un capital social indivisible, etc. Je n'ai point ici à exposer le système de l'association : il me suffit de dire que cette organisation n'est pas aussi simple qu'on le croit en général. Dans cette question, la présence de Feugueray, Corbon, Danguy et Ott, fut d'une utilité infinie; ils eurent donc, au début, la plus grande influence et la principale autorité. J'ajoute, pour terminer, que, l'utilité de la loi sur les associations et les services de la commission sont incontestables. Si quelques-unes des associations fondées à cette époque ont disparu avec les circonstances, la plupart existent encore et même prospèrent.

Ces occupations n'empêchèrent point Feugueray de rédiger une charmante petite brochure : *La République et la commune*, qui eut un immense succès populaire en 1848, c'est-à-dire le succès qu'il avait cherché. Il l'avait destinée aux habitants des campagnes. Il leur expliquait la république et ses avantages, en la comparant au régime municipal auquel ils sont si attachés. La France, leur disait-il, n'était qu'une grande commune, dont le maire s'appelait président, le conseil, assemblée législative, et dont les électeurs étaient eux-mêmes, etc. Je ne poursuis pas l'analyse de cet écrit dont le mérite est tout entier dans la forme et dans la simplicité de l'exposition. Je regrette bien vivement qu'il n'ait pas été possible de le joindre à ce volume.

Peu de temps après sa sortie de la commission dont j'ai parlé tout à l'heure, notre ami s'occupa d'un traité suffisamment étendu sur les associations de travail, et leurs formes nécessaires. Il le publia, en 1851, sous ce titre : ***L'association ouvrière, industrielle et agricole.*** Cet ouvrage, qui a eu un légitime succès parmi tous les hommes qui s'occupent de cette grave question, existe encore dans la librairie. Néanmoins, nous l'aurions joint à ce volume, quitte à le doubler, si nous n'avions rencontré le même empêchement qui nous a arrêtés à l'égard de ***La République et la commune.***

Enfin repoussé, comme nous tous, des occupations de la vie libre et publique, il reprit ses travaux philosophiques, momentanément suspendus. Les mêmes convictions l'animaient toujours. La doctrine du progrès était toujours sa doctrine. Il y puisait consolation et courage. Elle nous apprend, en effet, que les retards et les échecs sont des accidents ordinaires de la marche de l'humanité, mais ne la changent ni ne l'arrêtent. Nul germe ne meurt parmi les hommes. L'arbre qui doit en sortir ne peut manquer de fleurir un jour. Nous ne jouirons pas de son ombre ; nous ne goûterons pas de ses fruits ; mais est-ce une raison de nous reposer, et de refuser au sol qui doit le porter les soins qui peuvent hâter sa croissance et sa fécondité ! Si nos pères avaient douté, s'ils avaient renoncé devant les obstacles, s'ils avaient pris des échecs pour des négations, le mal pour une impossibilité, et si enfin ils ne s'étaient pas fortifiés par le travail et la souffrance, où en serions-nous, nous leurs enfants ? Remercions nos pères de leur dévouement ; nos enfants nous remercieront du nôtre ! Honte aux paresseux; honte à celui qui abandonne sa tâche ; mais honneur et respect à celui qui persiste ! Ce qu'il y a de plus beau au monde, c'est la fermeté, c'est la tenacité, dans une œuvre juste.

Feugueray, déterminé ainsi que je viens de le dire, à reprendre la vie purement littéraire, balança quelque temps entre deux sujets qui lui plaisaient également : une histoire des classes ouvrières au XIIIe siècle pour laquelle il avait déjà réuni des documents, et une histoire des sciences politiques au moyen âge. Il choisit cette dernière, et s'y attacha. Les matériaux qu'il a réunis sur ce sujet sont considérables. Il s'en occupa pendant trois ans. Lorsqu'il vit cette masse de documents devant lui, il trouva la matière immense ; il pensa qu'un travail d'ensemble, suffisamment approfondi, était peut-être trop considérable pour un seul homme et une seule vie. Il crut surtout qu'il dépassait ses forces. Il prit donc le parti de traiter ce grand sujet dans une suite de monographies. De cette manière, quel que fût le jour où un accident, la fatigue ou la mort même viendraient l'interrompre, il y aurait quelque chose de fait. Il semblait qu'il prévît déjà sa fin prochaine. Noble et sage prévoyance, mais trop tôt justifiée ! C'est à elle que nous devons l'*Essai sur la politique de saint Thomas*, que l'on va lire. Ce travail est heureusement complet. Seulement Feugueray voulait en revoir la conclusion ; mais la mort l'en a empêché.

Feugueray avait toujours été d'une faible santé. Il avait une affection de l'estomac et des intestins que la médecine n'a su ni définir ni guérir. Ces troubles gastriques ne pouvaient être soulagés que par l'abstinence ; et il est arrivé rarement à notre ami de passer quinze jours sans être obligé de recourir à ce suprême moyen. Ce régime affaiblissait son corps, mais non son âme. La moindre douleur morale, une simple émotion triste suffisaient pour provoquer ses souffrances. Aussi la chute de la République n'améliora pas sa santé. Ce n'était pas tant l'événement politique qui l'affligea, car la politique est sujette à des retours subits et fréquents, que la con-

duite des représentants de la religion; car Feugueray n'avait pas seulement la conviction philosophique de la vérité du christianisme, il était arrivé à la foi complète. Il était animé d'une piété vive et sincère. Aussi, personne ne fut plus affecté que lui en voyant la majorité du clergé s'empresser, en quelque sorte, de donner un nouvel et définitif argument, non-seulement contre lui, mais contre la religion elle-même, agir enfin comme s'il n'avait pas pour juges ici-bas la nation, et Dieu là-haut. C'était, selon lui, pour ce corps entier, un échec moral, dont il ne pourrait se relever, si jamais il se relevait, que dans la persécution, par le dévouement, la souffrance et une réforme complète.

Vers la fin de juillet 1854, Feugueray se sentit malade. Il prit ce malaise pour un de ses dérangements de santé habituels. D'autres se seraient trompés comme lui; il recourut à sa méthode ordinaire de traitement. Malheureusement, c'était le moment de la recrudescence du choléra, ce que, dans le silence de la presse, ni lui, ni personne ne savaient. Ses souffrances étaient les prodromes de cette terrible maladie; on le reconnut trop tard, lorsqu'il ne fut plus temps, à ce moment où on ne réussit pas à sauver un malade sur six cents, c'est-à-dire à la période algide, à la période de l'agonie. Notre ami nous fut enlevé en quelques heures. Il fut séparé de nous, dans la nuit du 28 au 29 juillet 1854, à minuit un quart. Dans ce moment suprême, il ne faillit pas à toute sa vie; il excita l'admiration du prêtre qui lui administra les derniers sacrements. Enfin, de sa voix brisée et presque éteinte, il encouragea sa femme, et nous dit adieu.

Feugueray était un esprit vif et charmant, doux et incisif à la fois, plein de curiosité, de saillies et d'entrain. C'était un des causeurs les plus agréables que l'on pût rencontrer. Jamais avec lui la con-

versation ne languissait. Il était très instruit dans les lettres et dans l'histoire. Il possédait sur toutes le parties de la science des connaissances suffisantes, et il savait en tirer merveilleusement parti. Il discutait souvent, car telle était, comme nous l'avons vu, la mission qu'il s'était assignée ; mais il ne disputait jamais. Il savait écouter aussi bien que répondre; lorsqu'il prenait la parole, son début était ordinairement si imprévu et d'un tour si heureux, qu'il saisissait tout de suite l'attention et éveillait la pensée. Lorsqu'il contredisait, on apercevait si bien, chez lui, la crainte de blesser, que l'on se sentait, à l'instant même, disposé à faire des concessions. On peut dire de lui qu'il fut un grand séducteur d'hommes. Aussi avait-il formé, autour de lui, et en dehors de nous, un cercle très étendu d'affections.

Sa mort a causé de nombreux et sincères regrets. Quant à nous, ses intimes, nous le regretterons toute notre vie ; mais nous pouvons nous glorifier de lui ; nous pouvons écrire son éloge ; il nous reste notre œuvre à continuer ; il nous reste toutes les espérances qu'il poursuivait, et nous avons son exemple ; mais, à sa veuve, il ne reste qu'un souvenir qui sera désormais l'unique pensée de sa vie et son perpétuel chagrin.

Madame Feugueray eût voulu élever à son époux un monument digne de lui, et qu'elle pût croire plus durable que la pierre et le marbre. Elle pensa que, pour un homme de lettres, le plus beau monument était une édition complète de ses œuvres. Elle a voulu l'élever, il s'est trouvé que cela était impossible. On a été obligé de renoncer à ce projet : il a fallu se résoudre à publier seulement cet essai sur la politique de saint Thomas, et quelques articles sur les Pères de l'Eglise.

BUCHEZ.

INTRODUCTION.

Malgré le progrès des études historiques, l'histoire de la science politique au moyen âge est restée jusqu'à présent fort négligée et presque inconnue. On a beaucoup étudié le moyen âge; on l'a étudié dans ses institutions et dans ses mœurs, dans sa littérature qu'on ressuscite, dans ses monuments qu'on copie, dans sa philosophie dont on cherche à pénétrer les subtilités et les profondeurs, même dans ses sciences physiques et naturelles; on l'a étudié et on l'étudie dans tous les produits de son activité, sauf dans les théories sociales et politiques qu'il a élaborées et enseignées, et que les historiens et les publicistes négligent également, convaincus sans doute

que la mine est trop pauvre pour mériter qu'on la fouille.

J'ose m'inscrire en faux contre ce préjugé. Certes, je ne prétends pas que le moyen âge ait été pour la science politique une époque capitale de développement et de progrès. Cet âge, je le sais, a été avant tout un âge religieux, où les questions sociales ont toujours eu moins de part dans les préoccupations de l'esprit public et dans les études des hommes d'élite que les questions théologiques et philosophiques. Il y aurait un anachronisme choquant, que je me garderai bien de commettre, à vouloir dépouiller ces siècles passés du caractère religieux et synthétique qui fait leur grandeur et qui a fait leur fécondité, pour leur attribuer les sentiments, les passions et l'esprit d'analyse et de pratique qui distinguent notre siècle, et dont le temps n'était pas encore venu.

Mais si, dans le développement intellectuel du moyen âge, la métaphysique religieuse a toujours occupé le premier plan, la science politique, reléguée au second, y a trouvé du moins une place encore large et honorable, où elle a pris un développement que l'histoire ne peut pas négliger, et où son contact avec la religion, au lieu de l'étouffer, lui a donné une physionomie nouvelle qu'il importe de bien saisir.

Si préoccupés qu'ils fussent de la religion, les hommes de ces temps n'avaient pas assez oublié leur destinée terrestre pour dédaigner les études sociales, politiques, et même économiques. Je ne parle pas seulement des jurisconsultes, dans le ressort desquels ces études rentrent naturellement, mais aussi des théologiens qui, pour la plupart, et même dans leurs travaux les plus abstraits et les plus en dehors des affaires du temps, ne se faisaient pas faute de poser et de résoudre les problèmes fondamentaux de la politique. Les Sommes de théologie, par exemple, — et il ne faut pas s'en étonner, car la théologie, de sa nature, tient à tout, — renferment souvent de longues controverses sur les points les plus importants du droit public et de la science sociale, et il en est de même des Commentaires sur l'Écriture sainte.

Sachons bien, d'ailleurs, qu'au moyen âge comme dans tous les temps, les luttes des champs de bataille et des places publiques, quand elles n'étaient pas les échos de celles qui avaient agité la science, retentissaient du moins dans les écoles et y suscitaient des partis parmi les docteurs comme il y en avait dans le sein du peuple. Théologiens, jurisconsultes, historiens, poètes, tous les hommes qui participaient à la vie de l'esprit, ont alors,

comme de nos jours, plus ou moins participé aux agitations de la société, et beaucoup d'entre eux sont même intervenus activement dans les dissensions civiles et les combats de leur temps. « Prince, disait Occam à Louis de Bavière en l'abordant pour la première fois, prêtez-moi l'appui de votre épée; je vous prêterai celui de ma plume. » Le contrat fut signé, et le *docteur invincible*, comme on l'appelait, tint parole à l'empereur; on n'a qu'à ouvrir le troisième tome de la *Monarchia imperialis* de Goldast, et l'on y trouvera ses œuvres politiques, qui occupent plus de mille pages in-folio, et où, pour défendre les prétentions de l'Empire contre celles de la Papauté, le logicien sévère qui avait ressuscité le nominalisme, fouille tous les problèmes de la théocratie et de l'impérialisme.

Faut-il donc laisser ensevelie dans la poussière et dans l'oubli toute cette masse de travaux? ne faut-il commencer, comme on le fait le plus souvent, l'histoire de la science politique moderne qu'à Machiavel, le publiciste d'une époque de décadence et de corruption? ne faut-il tenir aucun compte des travaux d'une époque antérieure et plus pure? faut-il dédaigner, par exemple, et pour ne citer que les plus grands noms, les travaux politiques d'un Jean de Salisbury, que M. Cousin a justement

appelé le plus bel esprit de son temps; — d'un Gilles de Rome, le précepteur de Philippe le Bel et le publiciste classique de la royauté française; — d'un Bracton, ce jurisconsulte anglais qui, dès le XIIIe siècle, défendait les droits du Parlement; — d'un Barthole, que les jurisconsultes ont pendant des siècles appelé la lumière du droit; — d'un Dante, qui n'a pas été seulement le plus grand poète du moyen âge, mais aussi le plus grand docteur de l'impérialisme universel; — d'un saint Bonaventure, que l'ardeur de sa charité entraînait à une sorte de socialisme mystique; — d'un Savonarole, martyr de la liberté et du patriotisme; — et enfin d'un saint Thomas d'Aquin, le plus illustre entre les illustres, la plus grande gloire de cette école de Paris, qui dès lors n'avait point de rivale et faisait de la capitale de la France la capitale scientifique de la chrétienté?

Je ne le crois pas, et il me semble au contraire évident que l'oubli des travaux de la science politique au moyen âge nuit également à l'histoire et à la science politique elle-même: — à l'histoire, car on ne connaît bien une époque que si l'on connaît les théories qui y ont eu cours et ont nécessairement influé sur les événements; — à la science politique, car, pour elle comme pour toute science, l'étude

de son passé est une des conditions naturelles du progrès de son avenir.

C'est dans cette persuasion et dans l'espoir de combler, au moins en partie, une lacune doublement fâcheuse, que je suis entré dans l'étude des théories politiques du moyen âge, et que j'ai entrepris l'analyse et l'examen critique des principaux publicistes de cette grande époque.

Peut-être, après des travaux prolongés, un écrivain plus hardi se fût-il cru en droit de risquer une histoire générale de la science politique pendant cette période ; pour moi, je n'ai pas eu cette audace, et j'ajoute qu'à mon sens elle serait une témérité. Le moment n'est pas venu d'élever un édifice quand les matériaux sont encore bruts et que le terrain est à peine déblayé. Avant d'en arriver à l'histoire suivie, fidèle et tant soit peu complète des doctrines politiques émises pendant tant de siècles, il faut d'abord éclaircir par des travaux détaillés l'histoire de chaque époque et de chaque doctrine en particulier ; en un mot, il faut faire des monographies. Le développement logique de la science ne permet pas une autre marche.

C'est donc une série de monographies que j'ai entrepris d'écrire. J'espère achever bientôt celle des doctrines impérialistes depuis

Charlemagne jusqu'à Charles-Quint. Ensuite, et en opposition aux écoles gibelines, je ferai connaître les diverses écoles théocratiques. J'espère aussi pouvoir montrer, dans les entrailles du moyen âge, les germes déjà développés et puissants de plusieurs des écoles socialistes de notre temps.

Aujourd'hui, je commence par l'analyse détaillée et fidèle, et par l'examen attentif des nombreuses théories politiques qui sont dispersées dans les œuvres de saint Thomas d'Aquin, et qui, réunies ensemble, forment un traité complet de la science.

Le choix que j'ai fait, pour mon début, de saint Thomas d'Aquin, ne m'a pas été inspiré par le hasard ni par le caprice; il m'a été dicté au contraire par des raisons nombreuses et solides.

Ce sont ces raisons qu'il me reste à exposer.

D'abord, l'illustration de l'Ange de l'école, la souveraine influence qu'il a exercée pendant plusieurs siècles et la grande autorité que l'Église a toujours et justement attribuée à ses décisions, l'indiquaient naturellement comme un des organes les plus sûrs des opinions politiques du moyen âge et l'un des écrivains dont il importe le plus de bien connaître la doctrine.

Un autre motif, qui donne encore plus de

poids à ses opinions, est qu'il n'a jamais écrit dans l'intérêt d'un parti et n'a jamais traité de questions contemporaines. Se tenant dans l'abstraction, il n'a traité de la politique qu'en général et d'une manière scientifique. Aussi, peut-il mieux qu'aucun autre auteur donner une idée juste de l'ensemble de la science politique à son époque et dans les temps qui ont suivi, et peut-être même, quand on le connaît bien, en donne-t-il une idée plus exacte que ne le ferait une histoire plus générale, mais moins detaillée, des diverses écoles.

Le caractère de son génie le rendait d'ailleurs éminemment propre à représenter fidèlement les idées de son temps. Saint Thomas, en effet, n'apparaît pas dans l'histoire des sciences morales comme un inventeur, comme l'initiateur d'une doctrine nouvelle qui soulève en même temps des adhésions enthousiastes et des hostilités passionnées. Sa tâche, sa mission me semble plutôt avoir été de résumer et de coordonner, dans un grand esprit de modération, avec beaucoup de perspicacité, de logique et de bon sens, les doctrines les plus répandues ou du moins les plus puissantes de son temps, de manière à en former un ensemble harmonique et propre à l'enseignement; car, dans ses œuvres, on sent toujours le professeur. Connaître la pensée de saint Thomas,

c'est donc connaître la pensée générale de son siècle.

Enfin, une dernière et décisive raison est que saint Thomas, dans l'ordre des temps, occupe le point culminant de la scholastique, celui où elle possède déjà toutes ses forces, où elle a posé toutes ses solutions, et à partir duquel elle ne fera plus que développer ses doctrines sans les modifier profondément.

Qu'il me soit permis, pour faire sentir toute la valeur que l'époque où elles ont été formulées donne aux théories de saint Thomas, de jeter un rapide coup d'œil sur l'histoire intellectuelle du moyen âge.

Le moyen âge, pris dans toute son extension, commence à l'invasion des barbares et ne finit qu'au protestantisme. C'est un espace de mille ans qui, considéré dans son ensemble, offre plusieurs traits généraux et persistants, et peut être désigné par un seul et même nom. Mais, dès qu'on entreprend d'analyser cette vague unité, aussitôt mille diversités, mille oppositions éclatent aux yeux de l'historien. Comment comparer la barbarie mérovingienne à la théocratie de Grégoire VII et d'Innocent III, ou l'empire carlovingien à la féodalité? Pour mettre quelque ordre dans leurs études, la plupart des historiens généraux ont donc tranché l'histoire du moyen âge en plusieurs épo-

ques distinctes et notamment en deux grandes périodes, l'une qui précède le XIe siècle, et l'autre qui commence avec lui. C'est vers l'an mille que se trouve la limite. Avant, c'est l'Europe barbare : les populations d'origine diverse ne sont pas encore fondues ; les langues modernes commencent à peine ; tout ce qu'il y a de civilisation n'est qu'un débris et un souvenir de la civilisation romaine ; — après, c'est l'Europe théocratique et féodale qui, par une suite de transformations, est devenue l'Europe monarchique, et enfin, l'Europe moderne, sans que, dans le cours de cette longue évolution, son développement se soit jamais complétement arrêté.

Dans l'histoire de la science, on trouve une division analogue ; seulement la limite doit en être rejetée à une époque postérieure. Cette limite ne se rencontre que vers le XIIe siècle, quand s'établit définitivement l'Université de Paris, quand les études philosophiques excitent une passion qui va jusqu'au fanatisme, quand se dessinent les sectes des réalistes et des nominaux. C'est le temps de saint Anselme, d'Abailard, de Gilbert de la Porée, de Pierre Lombard ; c'est l'époque où commence la scholastique.

A partir de cette époque, l'esprit scientifique va toujours s'élever ; mais il faut remar-

quer que, dans son premier essor, il n'aborde pas encore les sciences naturelles et morales, il se borne aux études dialectiques. Le premier âge de la scholastique est un âge purement logique. On dirait qu'avant d'aborder l'étude des sciences proprement dites, l'esprit humain sent le besoin de s'exercer et de se fortifier par le travail de la dialectique comme par une gymnastique intellectuelle.

Ce n'est que dans la première moitié du XIIIe siècle que la scholastique, arrivée à son second âge, celui de sa force et de son éclat, franchit enfin l'étroite enceinte où elle s'était jusqu'alors tenue renfermée, et étend assez le cadre de ses études pour y comprendre toutes les connaissances humaines.

Ainsi, au XIe siècle, le réveil général de la société; au XIIe, celui de l'esprit scientifique; au XIIIe, celui des sciences spéciales : voilà les trois moments que traverse l'intelligence de l'humanité catholique à cette grande époque de son histoire.

Ces jalons posés, si l'on se borne à l'étude de la dernière révolution scientifique, celle qui s'accomplit au temps de saint Thomas, on voit bientôt que ce furent les traductions des ouvrages d'Aristote qui en donnèrent à la fois le signal et le moyen. De la philosophie aristotélienne on n'avait connu jusque-là que quel-

ques ouvrages de logique; dès lors on la connut tout entière. La science grecque se trouva ainsi ressuscitée, et il ne faut pas s'étonner qu'en apparaissant sur l'horizon intellectuel du moyen âge et en l'étendant de beaucoup, elle ait conquis rapidement des esprits qu'elle enrichissait de connaissances réelles et précieuses; il est vrai qu'elle entravait par là même leur développement original, et peut-être le bienfait était-il payé trop cher. Mais quoi qu'il en soit, les sciences en général, et la science politique en particulier, éprouvèrent à cette époque un changement radical.

Antérieurement, pendant les sept premiers siècles du moyen âge, on peut dire que la science politique n'avait pas eu d'enseignement régulier ni de théorie complète. Jean de Salisbury lui-même, qui clôt cette longue période et qui, pour les sciences morales, est l'honneur du premier âge de la scholastique, Jean de Salisbury n'a traité que quelques points de la science, et l'a plus fait en littérateur qu'en théoricien. Jusqu'à lui les écrivains politiques sont peu nombreux; ils se bornent d'ordinaire aux questions spéciales; les seules sources où ils puisent sont le droit romain, le droit canonique, quelques écrits des Pères et surtout de saint Augustin, et quelques traités

de Cicéron. En général, le caractère de cette époque est une extrême aridité; les monuments sont rares, les controverses le sont plus encore : c'est un âge de barbarie.

Mais à partir du moment où l'*Ethique* et la *Politique* d'Aristote sont traduites et connues, le tableau change : les théories générales de la science politique grecque passent dans l'enseignement; la philosophie morale du maître est commentée dans toutes les universités avec autant de soin que sa métaphysique; de génération en génération, les écrivains et les professeurs en répètent et en vulgarisent les principes; enfin commence, dès lors, en politique, comme dans la philosophie proprement dite, cette domination du Stagyrite qui s'est perpétuée au delà du moyen âge, et dont la science se ressent encore aujourd'hui.

Or, si ce n'est pas saint Thomas qui a donné le branle à cette révolution, c'est lui qui l'a achevée et sanctionnée. De tous les docteurs du XIIIe siècle, c'est lui qui a enseigné avec le plus de succès la philosophie morale et sociale d'Aristote, et qui, en faisant entrer nombre de questions nouvelles dans le cadre de la *Somme*, a le plus contribué à en faire pénétrer les principes dans l'enseignement de la théologie. Le premier, il a longuement commenté l'*Ethique* et la *Politique*, et, le premier

aussi, il a entrepris d'écrire, dans les mêmes principes et à l'usage de son temps, un traité général de politique.

Pour savoir comment le moyen âge, sous l'impulsion d'Aristote, a entendu la science politique; quelles modifications il a fait éprouver à la pensée grecque, comment il a accordé les théories antiques avec les nécessités de son temps; pour connaître enfin la haute science politique du moyen âge, à qui donc peut-on mieux s'adresser qu'au grand docteur dont l'enseignement résume toutes les nouveautés de son temps, et dont, pendant plusieurs siècles, tous les lettrés ont suivi et répété les leçons?

ESSAI

SUR LES DOCTRINES POLITIQUES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

I

DES OUVRAGES DE SAINT THOMAS OU IL EST TRAITÉ DE MATIÈRES POLITIQUES.

Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin ont été réunies en dix-sept volumes in-folio, dans l'édition de Rome de 1570, dont je me suis servi.

Ces œuvres y sont divisées en quatre classes ; 1° les œuvres philosophiques, qui remplissent les cinq premiers tomes, et qui consistent surtout en commentaires sur la plupart des traités d'Aristote, notamment sur la *Morale* et la *Politique*; 2° les œuvres théologiques, qui remplissent sept tomes, et dont les principales sont : une *Explication du Livre des Sentences*, la

Somme de la foi catholique contre les Gentils, et surtout la fameuse *Somme de théologie*, l'ouvrage capital de saint Thomas et peut-être de tout le moyen âge ; 3° les commentaires sur plusieurs livres de l'Ancien-Testament et sur la plupart de ceux du Nouveau, qui remplissent quatre tomes ; et, enfin, 4° les œuvres mêlées ou opuscules (*opuscula*) au nombre de soixante-dix, renfermés dans le dix-septième tome, dont quelques-uns sont très-importants, et dont le vingtième, qui est assez étendu, est intitulé : *Du gouvernement des princes* (*De regimine principum*).

Parmi tous ces ouvrages, ceux où il faut chercher surtout la science politique de saint Thomas, sont : le *Commentaire sur la Politique d'Aristote*, le *De regimine principum*, et la *Somme de théologie*, dont nous allons parler tour à tour et avec quelques détails.

COMMENTAIRE SUR LA POLITIQUE D'ARISTOTE. — Avant saint Thomas, Albert le Grand, son maître, avait déjà entrepris de faire connaître à l'Europe latine Aristote tout entier ; mais il ne l'avait pas commenté, il l'avait paraphrasé ; il avait entrepris de composer sur chaque matière autant de traités qu'Aristote en avait écrit, et d'y reproduire avec une fidélité scrupuleuse toutes les doctrines du grand maître, en se contentant de les développer, de les éclaircir si elles étaient obscures, et de les compléter si elles étaient insuffisantes.

Nous possédons encore ces traités d'Albert le

Grand, qui forment la partie de beaucoup la plus importante et la plus volumineuse de ses œuvres authentiques.

Saint Thomas, à son tour et presque en même temps, entreprit une tâche analogue; il voulut aussi enseigner à ses contemporains l'aristotélisme pur, qu'on ne connaissait qu'imparfaitement, et que les Commentaires arabes avaient altéré et défiguré; mais il adopta une marche différente. Au lieu de composer de nouveaux traités, où la science du philosophe grec fût pour ainsi dire rééditée, il préféra expliquer, analyser, interpréter, enfin, commenter, dans le sens véritable du mot, les propres ouvrages d'Aristote.

Saint Thomas, on le sait, était un professeur. Depuis qu'il eut atteint l'âge d'homme, il *lut*, comme on disait, ou professa toujours, d'abord à Cologne, puis à Paris, et, enfin, en Italie, où il accompagna les papes dans leurs diverses résidences, pendant les douze dernières années de sa vie. Or, ses Commentaires (*Expositiones*) ne sont que la rédaction ou peut-être l'original de ses *lectures*, et de là vient évidemment la méthode qui y est suivie.

Cette méthode est celle de l'exégèse. En général, le professeur commence par rappeler les premiers mots du paragraphe de la version latine dont il se servait, car il ne savait pas le grec; il développe ce paragraphe en s'attachant à en déterminer le sens exact, littéral; il donne même des variantes; souvent il reproduit l'argumenta-

tion sous la forme syllogistique reçue dans l'école, puis il ajoute quelquefois de nouvelles preuves ou de nouveaux corollaires ; mais presque jamais il ne critique les principes enseignés, car il transportait dans l'étude d'Aristote les habitudes d'esprit du théologien, et trop souvent il citait les textes du philosophe grec avec la même soumission que peut inspirer l'Écriture sainte ou qu'un jurisconsulte peut montrer pour le texte de la loi. C'était l'âge de l'autorité, et l'on recourait à l'autorité en tout, même dans le domaine des sciences humaines, que la liberté seule peut féconder.

Les versions latines sur lesquelles travaillait saint Thomas n'avaient pas été faites sur des versions arabes, comme on l'a prétendu souvent ; elles étaient exclusivement traduites de l'original grec. M. Jourdain a mis ce fait hors de contestation dans ses excellentes *Recherches critiques sur l'âge et les origines des traductions latines d'Aristote.* Il y a de plus prouvé que saint Thomas contribua beaucoup à procurer à l'Occident des traductions exactes des œuvres d'Aristote, et qu'avec l'appui du pape Urbain IV, il en fit faire de nouvelles ou fit revoir et corriger les anciennes. On connaît même le nom du traducteur qu'il employait, et qui était un religieux flamand appelé Guillaume de Moerbecka.

C'est grâce à ses soins, grâce à des travaux assidus, et aidé aussi par une perspicacité bien rare, que saint Thomas, malgré toutes les diffi-

cultés d'une pareille tâche à son époque, parvint à pénétrer la doctrine aristotélicienne, dont en général, et surtout dans les matières politiques, il fut, comme nous le verrons, un interprète fidèle.

Saint Thomas a commenté cinquante-deux livres d'Aristote. Sur ce nombre, les seuls ouvrages qui touchent mon sujet sont les dix livres des *Éthiques* et les huit livres des *Politiques*. Les Commentaires sur ces deux ouvrages ont dû être composés en Italie, peu après l'an 1260, alors que saint Thomas, âgé d'environ trente-cinq ans, était arrivé à toute la maturité de son talent. Ils ont cela de particulier, M. Jourdain l'a encore prouvé, qu'ils furent composés avant les traités correspondants d'Albert le Grand, qui survécut en effet à saint Thomas, et qui n'aura sans doute achevé son œuvre que dans les dernières années de sa vie. Il est même remarquable que dans ces deux traités Albert a abandonné sa méthode ordinaire pour suivre celle de son élève.

Ainsi les Commentaires de saint Thomas sur la *Morale* et la *Politique* d'Aristote sont les plus anciens que nous ait laissés le moyen âge.

Après avoir donné ces explications, il me reste à indiquer en quoi m'a été utile l'étude de ces Commentaires, et surtout de celui sur la *Politique*. Je n'avais pas à y chercher les idées particulières à saint Thomas, son œuvre personnelle; mais j'avais à y apprendre sa langue politique, à y étudier la manière dont il concevait les théories aristotéliciennes, et surtout à y suivre la trame

générale de sa science politique, que nulle part ailleurs on ne trouve aussi complète. Le Commentaire sur la *Politique*, on le verra bientôt, est la meilleure clef dont on puisse se servir pour bien pénétrer le sens des autres ouvrages politiques de l'illustre théologien.

DE REGIMINE PRINCIPUM. — Cet ouvrage est plus original que le commentaire; il est aussi d'une lecture plus intéressante. Il fut entrepris pour l'éducation d'un roi de Chypre, de la maison de Lusignan, Hugues II, qui mourut en 1267, à l'âge de quatorze ans. Saint Thomas en a lui-même exposé le but et le plan dans un argument préliminaire qui ressemble à une épître dédicatoire adressée au jeune roi. « Dans le dessein, dit-il, de présenter au roi quelque chose qui fût digne de la majesté royale et de ma profession, j'ai cru devoir écrire ces livres sur l'origine de la royauté et les devoirs des rois, d'après l'autorité des saintes Écritures, l'enseignement des sages et les exemples des meilleurs princes (1). »

Ainsi l'ouvrage était fait surtout à l'usage des rois ; c'était une *Institution du prince*, comme il en a été tant écrit, depuis celle de l'abbé Smaragde, au IXe siècle, jusqu'à celle de Duguet, au

(1) ... ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni originem et ea quæ ad regis officium pertinent, secundum Scripturæ divinæ auctoritatem, philosophorum dogma et exempla laudatorum principum, diligenter depromerem.

XVIIIe. L'étude des vertus nécessaires aux rois devait y tenir la plus grande place, et quant à la politique, elle devait naturellement y être conçue au point de vue de la royauté. Nous verrons qu'en effet cet ouvrage est celui où saint Thomas incline le plus vers les opinions royalistes.

Si le *De regimine principum* était complet, il offrirait sans doute à la fois et les renseignements les plus précieux sur les institutions de l'époque, et un tableau idéal de la monarchie telle qu'on pouvait la concevoir dans la société catholique mais féodale du XIIIe siècle. Ce serait une théorie de la monarchie de saint Louis, écrite par le plus savant des saints de l'époque. Malheureusement l'ouvrage n'a pas été achevé par son premier auteur ; la mort du jeune roi auquel il était destiné en arrêta sans doute la composition.

Dans l'état actuel du *De regimine principum*, sur les quatre livres dont il se compose, les deux derniers, de l'aveu unanime des commentateurs, ne sont pas de saint Thomas. Ils forment en effet un second ouvrage qui ne s'enchaîne pas au premier, et où des questions déjà traitées sont reprises et assez souvent résolues dans un sens différent. On les attribue d'ordinaire à un autre auteur dominicain, nommé frère Tholomée, qui était de Lucques, en Italie, et n'était postérieur à saint Thomas que de quelques années.

Quant aux deux premiers livres eux-mêmes, la dernière et la plus grande partie du second, à mon avis, est également supposée, et est proba-

blement de la même main que les deux derniers. La différence du style, la rareté comparative des distinctions scolastiques, l'abondance des textes de droit, que saint Thomas au contraire ne cite presque jamais; celle des exemples politiques puisés dans la constitution des États contemporains, dont il est également très sobre; et, enfin, des opinions évidemment contraires à celles professées dans la *Somme* ne me laissent aucun doute sur la supposition de cette dernière partie du second livre.

La première partie de ce livre, au contraire, et le premier livre tout entier sont certainement de saint Thomas, et ils servent beaucoup à déterminer ses opinions propres sur plusieurs points capitaux.

Somme. — Ce grand ouvrage, le plus connu de tous ceux de l'Ange de l'école, est aussi celui où l'on peut étudier avec le plus de fruit ses doctrines politiques; c'est celui où sa propre doctrine ressort le mieux dans son intégrité. Moins spéciale, plus complète que dans le *De regimine principum*, la science politique y est plus indépendante, plus personnelle à l'auteur que dans le *Commentaire*. Dans les trois ouvrages pourtant, la doctrine générale reste la même; mais ici, et par suite même du plan de la *Somme*, les questions politiques se présentent sous un autre jour et dans un autre ordre, y sont nécessairement envisagées sous des points de vue nouveaux, et il

survient en même temps des questions tout à fait nouvelles qui modifient les conclusions de la science.

Le plan de la *Somme*, dans sa division générale, est le même que celui du fameux *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, que saint Thomas avait commenté à l'Université de Paris. C'est un résumé de la science théologique, qui part de Dieu pour développer ensuite le plan de la création et en venir à l'homme, que saint Thomas suit dans tous ses états, depuis celui d'innocence jusqu'à la résurrection et au jugement dernier. Presque tout ce qui est relatif à la religion entre dans ce plan immense, sur lequel ont travaillé des générations de docteurs, et que saint Thomas a enrichi plus qu'aucun autre en y faisant entrer de tous les côtés, et quelquefois un peu par force, mille problèmes qui ne se rattachent qu'indirectement à la théologie, et notamment, beaucoup des plus grands problèmes politiques.

Ces derniers abondent surtout dans le *Traité des lois*, un des plus beaux fragments de ce monumental édifice, traité qui est aussi facile à lire qu'instructif, et qu'il est vraiment fâcheux qu'on ait laissé si longtemps dans l'oubli. C'est à propos de l'homme et de ses actes que saint Thomas en vient à parler des lois, qui sont en effet un des principes ou motifs extérieurs des actes humains. On trouve ce traité dans la *Somme*, dans la première division de la seconde partie (*Prima Secundæ*), où il comprend dix-huit questions

depuis la quatre-vingt-dixième jusqu'à la cent huitième.

De nombreuses théories politiques se rencontrent aussi dans les *Traités des vertus ou des vices*. Ainsi, à propos de la sédition, qui est un vice, saint Thomas tranche la question de la souveraineté; à propos de la vertu de justice, il sonde le problème de l'égalité; à propos de cette même vertu, il traite du vol, qui en est la violation, et par suite, de la propriété; enfin, à propos des vertus théologales et spécialement de la charité, il traite de la paix, qui en est le fruit, et de son contraire, la guerre, dont il discute les règles.

En résumé, pour bien connaître la pensée politique de saint Thomas, c'est donc à la *Somme* qu'il faut surtout s'attacher; c'est elle aussi que je citerai le plus et sur laquelle je m'appuierai le plus souvent.

Autres ouvrages. — Sans être aussi féconde que celle des trois ouvrages précédents, l'étude de plusieurs des autres travaux de saint Thomas m'a été nécessaire pour la détermination exacte de ses doctrines politiques.

D'abord, dans ses ouvrages philosophiques et théologiques, outre les quelques passages spéciaux que j'ai pu y recueillir, j'avais à rechercher l'ensemble de ses doctrines, tant en métaphysique qu'en philosophie morale et en psychologie. Ces doctrines en général sont peu connues, car, si l'on parle beaucoup de saint Thomas, on

ne le lit guère ; mais, pour moi, il était évident par avance que, chez un esprit si ferme et si logique, elles devaient être en rapport étroit avec ses théories politiques. Sans prétendre avoir approfondi tant de matières, il m'a été facile, en effet, de constater ce rapport, dont on verra dans le cours de mon travail plusieurs preuves décisives.

Quant aux Commentaires sur l'Écriture sainte, je tenais surtout à y chercher l'interprétation donnée à ces quelques passages fameux dont on a fait pendant tant de siècles, et dont on fait encore de nos jours un si grand usage, et, trop souvent, un si déplorable abus. Cette veine s'est trouvée moins riche que je ne l'espérais. J'ai pu constater que saint Thomas indiquait à peine le sens politique de plusieurs des passages qu'on cite le plus ordinairement. Il est vrai que le plus complet et le plus développé de ses commentaires, la *Catena aurea*, n'est qu'un recueil de textes tirés des Pères de l'Église ; c'est une œuvre de pure érudition, de théologie exclusivement positive, qu'il est intéressant, sans doute, de rencontrer parmi les œuvres du grand maître de la théologie scolastique, mais qui ne peut évidemment pas jeter beaucoup de jour sur ses propres doctrines.

Dans la dernière partie des œuvres de saint Thomas, parmi les opuscules, il se trouve, outre le *De regimine principum*, un autre ouvrage politique considérable, qui a un titre analogue ;

c'est le *De eruditione principum*, qui eût été très intéressant pour moi, s'il était en effet de saint Thomas. Cet ouvrage est très étendu et curieux; il ne contient pas moins de quatre-vingts colonnes dans l'édition de Rome; il touche à beaucoup de questions politiques; il offre les renseignements les plus précieux sur les mœurs du temps. Bellarmin l'a appelé avec raison un livre très-utile (*opus utilissimum*). On y trouve de très belles pages de philosophie morale; le préjugé de la noblesse y est surtout attaqué avec une énergie qui semble singulière au XIII[e] siècle, et qui est d'autant plus honorable que l'ouvrage était adressé aux princes et aux nobles. L'auteur était évidemment un esprit libéral, un écrivain distingué, et il était aussi instruit qu'on pouvait l'être de son temps.

Mais, tout cela reconnu, il faut ajouter que l'ouvrage n'est pas de saint Thomas. On n'y sent en rien la manière du maître; la forme est moins aristotélicienne, moins scolastique, moins métaphysique. D'ailleurs ce livre n'est connu que depuis 1570, que les éditeurs romains le trouvèrent dans la bibliothèque du Vatican, et le seul motif qu'ils eurent pour l'attribuer à saint Thomas est une note mise à la fin du manuscrit, et datée de 1303, par laquelle le frère dominicain qui l'avait copié à cette époque l'attribuait lui-même à un frère *Tho.*, de l'ordre des Prédicateurs (*fratri Tho. ord. Prædic.*). Évidemment un tel renseignement est tout à fait insuffisant, et

ne saurait prévaloir contre toutes les preuves intrinsèques qui empêchent de reconnaître ici l'œuvre de saint Thomas. Plusieurs auteurs, et notamment le P. Echard, l'annaliste de l'ordre de Saint-Dominique, pensent que l'auteur réel de ce livre est un dominicain du nom de Guillaume Pérault, du diocèse de Vienne en Dauphiné, mort en 1250, quelques années avant saint Thomas.

De tous les autres opuscules, le seul dont j'aie fait usage, et le dernier ouvrage que j'aie à signaler ici, est une lettre intéressante adressée par saint Thomas à une duchesse de Brabant, qui l'avait consulté sur divers cas de conscience relatifs à l'administration de ses États, et notamment à la conduite qu'elle devait tenir à l'égard des juifs.

II

LA SCIENCE POLITIQUE. — L'ORDRE NATUREL ET L'ORDRE SURNATUREL.

Avant d'exposer la science politique, telle que l'a professée saint Thomas, il est bon de dire d'abord ce qu'il pensait de cette science elle-même et quel rang il lui assignait dans l'ordre des connaissances humaines. Saint Thomas s'est expliqué clairement sur ces points dans une courte introduction mise en tête du *Commentaire sur la Politique* d'Aristote.

Cette introduction commence par une comparaison scolastique de la nature et de l'art (ce dernier mot étant pris dans un sens large), où il est expliqué pourquoi et comment celui-ci doit imiter celle-là. Cette subordination de l'art à la nature était une des idées favorites du moyen âge, un des lieux communs de la science du temps. Saint Thomas explique que c'est la ressemblance existant entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine (*quædam similitudo*), qui entraîne une ressemblance analogue entre les œuvres et les procédés de la nature, qui vient de Dieu, et de l'art, qui vient de l'homme. Néanmoins leurs œuvres sont toujours différentes. La nature ne fait pas les œuvres de l'art; elle en fournit seulement les éléments et en offre le modèle. L'art de son côté étudie les choses de la nature et s'en sert pour son œuvre propre, mais il ne saurait les faire lui-même.

De ce principe résulte une première distinction entre les sciences. Pour tout ce qui est de la nature, la raison humaine ne fait que le connaître (*est cognoscitiva tantum*); pour tout ce qui est de l'art, elle peut le connaître et le faire (*est cognoscitiva et factiva*). Il faut donc distinguer d'abord entre les sciences spéculatives et les sciences pratiques.

La science politique est naturellement une science pratique.

Mais, dans cet ordre de la pratique, où la raison humaine dispose (*disponere habeat*), non pas

seulement des choses à l'usage des hommes, mais des hommes eux-mêmes, il faut encore distinguer entre les sciences qui s'occupent des choses, — savoir celles qui dirigent les arts mécaniques, les *scientiæ factivæ*, et les sciences qui, comme la politique, dirigent les actions morales des hommes, et qui sont les *scientiæ activæ vel morales.*

Saint Thomas exprime encore la même idée, quand il distingue entre ces sciences, selon que l'œuvre humaine qu'elles dirigent aboutit ou non à la production d'un objet extérieur (*operatione in exteriorem materiam transeunte...... operatione manente in eo qui operatur*). Les sciences *factivæ* ou de la production rentrent dans la première catégorie, les sciences morales dans la seconde.

Quant à la hiérarchie à établir entre les sciences pratiques, saint Thomas n'hésite pas à accorder la supériorité aux sciences morales, et la raison qu'il en donne est que, plus s'élève l'objet de la science et plus s'élève la science elle-même. Or, les sciences physiques n'ont pour objet que des êtres matériels, qui sont évidemment inférieurs à l'homme, ayant été faits pour lui, tandis que les sciences morales ont pour objet l'homme lui-même.

La supériorité des sciences morales étant ainsi établie, saint Thomas prouve, par un raisonnement tout semblable, qu'entre elles le premier rang appartient à la politique. Les autres sciences

morales, en effet, n'ont pour objet que l'individu ou des communautés humaines, telles que la famille, qui sont inférieures à la communauté politique où elles sont comprises. La science politique, au contraire, a pour objet la communauté politique elle-même (*communitas civitatis*) ou la cité, c'est-à-dire ce que la raison humaine peut constituer de plus élevé, et voilà pourquoi elle est la principale de toutes les sciences pratiques et la directrice de toutes les autres (1).

Telle était la haute idée que saint Thomas se faisait de la science politique ; cette science, selon lui, n'était subordonnée qu'aux sciences spéculatives, dont il admettait la supériorité à l'égard de toutes les sciences pratiques. Mais, pour bien comprendre la pensée du grand docteur et ne pas se laisser abuser par quelques-unes de ses expressions, il faut avoir toujours présent à l'esprit une autre et fondamentale distinction, qui seule donne la clef de ses doctrines et qui se retrouve au fond de toutes ses théories, dès qu'il s'agit de l'homme et des sciences humaines.

Cette distinction est celle du naturel et du surnaturel.

(1) Est civitas principalissimum eorum quæ humana ratione constitui possunt. Nam ad ipsam omnes communitates humanæ referuntur... Politia inter omnes scientias practicas est principalior et architectonica omnium aliorum. (*Expositio*, liv. I, lectio 1.)

Qu'on étudie dans saint Thomas toutes les sciences morales, et l'on rencontre partout la même distinction. Ainsi, dans la théorie de la raison, aux lumières de la raison naturelle vient se joindre l'illumination surnaturelle ; ainsi la religion naturelle est couronnée et perfectionnée par la religion révélée ; ainsi, en morale, les vertus théologales ou de l'ordre surnaturel se superposent aux vertus cardinales ou de l'ordre naturel ; ainsi le but même de la vie humaine est transformé ; de la béatitude imparfaite, telle que l'homme pourrait l'atteindre par ses propres forces, il passe à la béatitude absolue que l'homme ne peut trouver que dans le sein de Dieu et ne peut devoir qu'à ses bienfaits. Partout la grâce vient se joindre à la nature, non pas pour la détruire, mais pour s'ajouter à elle et pour l'élever en la dominant.

Cette capitale distinction se retrouve également dans la science politique. Outre la politique rationnelle et philosophique, et au-dessus d'elle, il y a la politique théologique, qui vient, non pas la renverser, mais en modifier les conclusions et lui donner un nouveau caractère. L'ordre naturel des sociétés humaines se complète et s'achève ainsi dans l'ordre surnaturel.

La connaissance des théories de saint Thomas, pour être entière, exige évidemment qu'on étudie les deux ordres ; mais dans l'intérêt de la clarté, et surtout pour être fidèle à la pensée et à la méthode du maître, il faut éviter de les mêler.

Nous commencerons donc par étudier la science politique de l'ordre naturel, celle que saint Thomas a presque toujours étudiée et exposée, et nous réserverons pour la fin de cette analyse l'étude des modifications que l'intervention de l'ordre surnaturel apportait à la science politique dans la doctrine thomiste.

III

LA SOCIÉTÉ. — SON ORIGINE ET SON BUT.

Saint Thomas accepte la définition de la société, telle que l'avait donnée saint Augustin d'après Cicéron : « Toute multitude n'est pas un peuple, mais celle-là seulement qu'associe la communauté de droit et d'intérêt (1). » Ainsi la soumission des citoyens à une même justice, qui s'étend sur eux tous, et l'avantage que chacun d'eux trouve dans l'union commune, telles sont, pour saint Thomas, les deux bases de la société civile.

Mais évidemment une définition si courte et si sèche, et une définition d'emprunt, ne peut jeter une lumière suffisante sur l'idée que saint Tho-

(1) Populum determinant sapientes, non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum juris consensu et utilitatis communione sociatum. (Saint Augustin, *Cité de Dieu*, liv. II, ch. 21.) Saint Thomas reproduit souvent cette définition.

mas se faisait de la société politique. Pour mieux pénétrer sa pensée, il faut voir d'abord quelle origine et quel but il assignait à la société ; il faudra ensuite étudier quels étaient pour lui les principes premiers de ce droit, qui relie entre elles les diverses parties de la société pour en faire un tout.

L'origine de la société est dans la nature même de l'homme ; elle naît de ses besoins. Jamais l'homme n'a vécu dans un état d'isolement et de sauvagerie, qui répugne à la fois à sa nature morale et à sa constitution physique. La société humaine est contemporaine de l'existence de l'homme. — Sur ces points, la doctrine de saint Thomas est formelle ; jamais il n'a accepté l'hypothèse de la sauvagerie primitive, qui avait déjà cours de son temps, mais dont il comprenait l'incompatibilité avec le dogme chrétien. Pour lui, « l'homme est naturellement un animal social et plus social qu'un autre animal. »

En effet, les autres animaux reçoivent directement de la nature ce qui est nécessaire pour leur nourriture, pour leur vie, pour leur défense ; leurs aliments sont tout préparés ; ils ont des poils ou une toison qui les couvrent ; tous ils ont des armes naturelles, des cornes, des dents, ou au moins des moyens de fuite ; mais l'homme, au lieu de toutes ces ressources, n'a que sa raison pour guider ses mains et suppléer à tout ce qui lui manque. Aussi l'homme isolé ne pourrait-il pas pourvoir à son existence. De plus, les autres ani-

maux sont doués d'un instinct pour se procurer ce qui leur est utile et éviter ce qui leur est nuisible; ils ont une industrie naturelle; mais l'homme n'a que le raisonnement pour conclure des principes généraux aux cas particuliers, et il serait impossible à l'individu d'atteindre à la connaissance de tous ces cas. D'où suit la nécessité de la société et de la division des fonctions, afin que les hommes puissent s'aider les uns les autres en s'appliquant chacun à son travail particulier.

La parole est une autre preuve de cette nature sociale de l'homme. Les autres animaux n'expriment entre eux par leurs cris que leurs passions; mais l'homme a le don de la parole par laquelle il exprime à ses semblables sa pensée tout entière, de sorte qu'il y a plus de communication entre les hommes qu'entre les autres animaux, même ceux qui vivent le plus en troupe, comme les fourmis et les abeilles.

Donc la société est naturelle à l'homme.

C'est du premier livre du *De regimine principum* que j'ai tiré cette belle et solide argumentation, que je n'ai fait que traduire en l'abrégeant un peu, et que je reproduis tout entière en note (1).

(1) Naturale est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia animalia : quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura præparavit

De l'origine de la société passons à son but.

L'idée du but ou de fin occupe en général une grande place dans les argumentations scolastiques et surtout dans celles de saint Thomas. Pour bien comprendre toute l'importance qu'il y attachait avec tant de raison, il faut lire dans la *Somme* la question première de la *Prima Secundæ*, quand, après avoir étudié Dieu, il en vient à étudier l'homme, et que, traitant d'abord de sa fin dernière, il commence par établir que l'homme agit toujours dans un but, que c'est là le propre de toute nature raisonnable et qu'il n'y a d'actes humains, à proprement parler, que ceux qui ont un but.

cibum, tegumenta pilorum, defensionem, et dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi à natura præparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi hæc omnia officio manuum posset præparare, ad quæ omnia præparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat.

Amplius aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia quæ sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter *extimat* lupum inimicum. Quædam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt quasdam herbas medicinales et alia eorum vitæ necessaria. Homo autem horum quæ sunt suæ vitæ necessaria naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quæ necessaria sunt humanæ vitæ pervenire. Non est

Quel était donc pour saint Thomas le but de la société politique? Pour la société comme pour l'homme, le but, c'est la béatitude. Mais en quoi consiste cette béatitude, et comment l'atteindre?

Pour l'homme, pour l'individu, saint Thomas établit, par la méthode d'exclusion, que la béatitude ne consiste essentiellement, ni dans les richesses, ni dans les honneurs, ni dans la gloire, ni dans le pouvoir, ni dans les biens du corps, ni dans le plaisir, ni même dans les biens de l'âme, ni dans aucun bien créé ; mais seulement dans l'union avec Dieu, et dans cette union nitime, qui résultera pour l'homme de la vue et de la possession de Dieu, et qui seule peut donner à son intelligence le repos et une satisfaction complète et stable, sans mélange d'aucun mal.

autem possibile quod unus homo ad omnia hujus modi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc, alius in alio.

Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter exprimere potest. Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram et alia animalia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal quod gregale videtur, ut grus, formica et apis... Ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat. (*De Reg. Pr.*, liv. I, ch. 1.)

Voilà la fin dernière; mais évidemment cette vue de Dieu, ce souverain bien, ne peut être obtenu dès cette vie; il n'est pas un bien de la terre; il ne peut pas même être acquis par les seules forces de la nature humaine. Il faut donc distinguer entre cette béatitude parfaite, qui est l'objet des promesses de Dieu pour une autre vie, et la béatitude imparfaite, telle qu'elle peut être obtenue en ce monde (1).

C'est cette dernière béatitude qui est le but de l'homme ici-bas dans l'ordre naturel, et qui par suite est aussi le but de la société politique; car, pour saint Thomas, qui répète en ceci ce qu'avait dit Aristote, la fin de la cité est nécessairement la même que celle de l'homme (2).

Or, en quoi consiste cette béatitude imparfaite?

Saint Thomas, qui a encore adopté sur ce point la nomenclature aristotélicienne, distingue trois sortes de biens : ceux de l'âme, ceux du corps,

(1) Duplex est beatitudo, una imperfecta, quæ habetur in hac vita, et alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. (*Somme*, 1ª 2æ, quest. 4, art. 5.)— Cette distinction est répétée dans presque tous les articles de cette question.

(2) Manifestum est quod optimam vitam uniuscujusque hominis secundum seipsum et totius civitatis, necesse est esse unam et eamdem secundum rationem, puta speculationem; differunt tamen differentia partis ad totum. (*Expositio*, liv. VII, lect. 2 § 66.)

et les biens extérieurs, qui sont des instruments, et comme des organes dont l'homme a besoin pour la perfection de son âme et de son corps.

Le bonheur, ou pour mieux dire la béatitude imparfaite, exige la réunion de ces trois sortes de biens (1).

Ainsi, pour cette béatitude, il faut d'abord le corps et une certaine perfection du corps, la santé, la vigueur; il faut en un mot une bonne disposition des organes; il faut également des biens extérieurs, de quoi pourvoir aux nécessités physiques, de quoi satisfaire aux besoins matériels de l'homme, soit qu'il embrasse la vie contemplative, soit qu'il embrasse la vie active; enfin et surtout il faut les biens de l'âme, et par là encore l'union avec Dieu, non pas l'union intime et surnaturelle, mais cette union qui consiste pour la créature raisonnable à connaître Dieu et à accomplir ses lois. C'est en la possession de ces biens de l'âme, ou en d'autres termes des vertus intellectuelles et morales de l'ordre naturel, que consiste essentiellement pour l'individu la béatitude imparfaite; si même les biens du corps et les biens extérieurs sont aussi compris en cette béatitude, c'est seulement parce

(1) Est triplex bonum hominis, secundum animam et secundum corpus et exteriora bona. Felicitas autem, cum sit bonum perfectissimum ipsius hominis, aggregat omnia ista. (*Expositio*, liv. VI, lectio 1, § 6.)

que les premiers, et jusqu'à un certain degré les seconds, sont nécessaires à l'exercice des vertus de l'âme (1).

Le même motif fait encore que saint Thomas, par un sentiment exquis des mérites de l'amitié, exige de plus, comme une condition nécessaire de la béatitude imparfaite, que l'homme vive en société avec des amis ; l'amitié, selon lui, est nécessaire à la béatitude, et la raison en est qu'outre la joie de voir faire le bien, elle procure l'occasion de le faire soi-même et donne à tous ceux

(1) Ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus, vel speculativi vel practici ; operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate (image représentative), quod non est nisi in organo corporeo ; et sic beatitudo... dependet quodammodo ex corpore. (*Somme*, 1ª 2æ, quest. 4, art. 5.)

... Ad eamdem beatitudinem ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim hæc beatitudo, secundum Philosophum, in operatione virtutis perfectæ ; manifestum est autem quod per invalitudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest. (Art. 6.)

... Ad beatitudinem imperfectam requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutum Indiget enim homo in hac vita necessaria corporis, tam ad operationem virtutis contemplativæ quam activæ. (Art. 7.)

qu'elle unit le moyen de s'entr'aider dans leurs bonnes œuvres (1).

La béatitude on le voit, même celle de la terre, n'est donc pas simplement le bonheur; sans doute le bonheur l'accompagne toujours, il en est une suite nécessaire; mais, dans la pensée de saint Thomas, la béatitude consiste moins à être heureux qu'à tenir sa place dans l'ensemble des êtres et à y vivre selon la loi de sa nature et dans l'ordre voulu de Dieu.

On doit comprendre maintenant quel est le but de la société; ce but n'est pas seulement que les hommes vivent ensemble, mais qu'ils vivent bien, c'est-à-dire vertueusement, — ou en d'autres termes qu'ils vivent en conformité avec la raison et avec leur nature, car c'est cette conformité qui constitue la vertu; — et que par suite ils vivent heureusement; — qu'ils possèdent d'abord les biens de l'âme et par suite ceux du corps et aussi les biens extérieurs, de manière à atteindre une vie parfaite; car, comme le dit en propres termes saint Thomas d'après

(1) Felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens, nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis, sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat et ut eos inspiciens benefacere delectetur et ut eis in benefaciendo juvetur. (Art. 8.)

Aristote : la vie parfaite est la cause finale de la cité (1).

Voilà le bien commun auquel il faut tendre !

En résumé, atteindre la vertu, et par la vertu le bonheur, tel est le but de la société civile.

IV

PRINCIPES SOCIAUX.

Après avoir établi l'origine naturelle de la société humaine et en avoir indiqué le but, il reste à chercher comment cette société doit s'organiser et vivre pour atteindre ce but, ou, en d'autres termes, sur quels principes elle doit se régler, ou, en d'autres termes encore et plus conformes à la langue de saint Thomas, quelle est sa LOI.

L'analyse des principes généraux exposés au *Traité des lois* dans la *Somme* va nous donner la réponse à cette question.

(1) Per hoc quod dicit Aristoteles : civitas est communicatio bene vivendi... vitæ perfectæ gratia instituta, tangit causam finalem. (*Expositio,* livre III, lect. 7, § 12.)

Bene vel feliciter vivere in politicis est operari secundum optimam virtutem practice... Apparet igitur quod finis propter quem instituta est civitas bene ordinata est secundum virtutem perfecte vivere vel operari, et non ipsum convivere.

En ouvrant ce traité, on voit d'abord qu'il y a plusieurs lois diverses auxquelles les hommes sont soumis, savoir : la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine et la loi divine ou surnaturelle.

Nous n'avons pas à parler maintenant de cette dernière loi ; nous nous réservons de traiter bientôt et plus en détail des lois humaines ; restent donc : la loi éternelle qui domine toutes les autres, et la loi naturelle qui la suit.

La loi éternelle, c'est l'idée de l'ordre universel, tel que Dieu l'a conçu et décrété de toute éternité ; c'est la grande règle qui préside au gouvernement de toutes les créatures ; en un mot, c'est la raison divine.

La loi naturelle, c'est la participation de l'homme à la loi éternelle.

Parmi les créatures, en effet, les unes, dépourvues de raison, n'ont pas en elles-mêmes la règle de leurs actes ; elles sont des rouages aveugles du grand mécanisme ; elles participent à la loi éternelle, sans la connaître : les autres, au contraire, y participent d'une manière plus excellente ; étant douées de raison, elles se gouvernent et elles ont le droit comme la charge de régler elles-mêmes leurs actes. Voilà le grand privilége de toute créature rationnelle, et particulièrement de l'homme ; voilà aussi l'origine de la loi naturelle de laquelle doit découler ensuite toute la législation et par conséquent toute la politique.

Nous avons donc à nous rendre un compte exact de la manière dont saint Thomas entendait la loi naturelle, à savoir d'où il la faisait venir et en quoi elle consistait selon lui ; à déterminer enfin les principes généraux qui y sont contenus.

Or, le premier problème est de savoir comment les hommes trouvent en eux-mêmes la loi de leurs actes, la règle de leur volonté. La solution de ce problème est dans la raison naturelle par laquelle les hommes participent à la raison de Dieu. La lumière naturelle, qui fait distinguer le bien du mal, n'est pas autre chose en effet qu'une *impression* faite en nous par la lumière divine, qui, en associant l'homme à la Providence, le fait entrer en partage de la raison divine et lui donne une inclination naturelle vers sa fin propre (1).

(1) Est in hominibus lex quædam naturalis, participatio videlicet legis æternæ, secundum quam bonum et malum discernuntur.....

Inter cætera, rationalis creatura excellentiori quodammodo divinæ Providentiæ subjacet, in quantum et ipsa sit Providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens : unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis æternæ in rationali creatura lex naturalis dicitur.... quasi lumen rationis naturalis quo discernimus quid sit bonum et malum (quod pertinet ad naturalem legem), nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. (*Somme*, 1ª 2ᵃᵉ, quest. 91, art. 2.)

Mais il faut insister davantage sur cette théorie de la raison telle que la professait saint Thomas, pour bien comprendre ce qu'il entendait par raison naturelle et par loi naturelle.

Saint Thomas distingue toujours entre la raison spéculative, dont le but est de connaître, et la raison pratique, qui règle les actions ; mais il admet entre elles la plus grande analogie et la même manière d'agir. Toutes deux ont leurs principes premiers qui leur sont donnés par la nature. Pour la raison spéculative, ce sont les règles indémontrables du raisonnement humain, les lois logiques, les axiomes, ce qu'il appelle les *communes conceptiones*, par exemple : le tout est plus grand que la partie. Pour la raison pratique, ce sont les propositions universelles qui expriment les besoins et les appétits naturels de l'homme, aussi bien les nécessités morales de son existence que ses instincts physiques, par exemple : tout être tend à se conserver, ou bien l'homme vit naturellement en société (1).

(1) In ratione practica est invenire aliquid quod ita se habeat ad operationes sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones, et hujus modi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis. (*Somme*, 1ª 2æ, quest. 90, art. 1, ad 2.)

.... Lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ. Utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit.... Se-

Ces principes premiers sont également connus de tous les hommes; ils sont les mêmes pour tous; ils ne peuvent pas être effacés du cœur humain; ils sont immuables; enfin ils sont la double base sur laquelle l'homme doit élever tout l'édifice de ces connaissances et tout celui de ses lois.

On voit donc que, dans ce système, l'homme ne reçoit pas de Dieu et n'a pas naturellement dans son âme des idées proprement dites, au sens des platoniciens. Par la participation à la raison divine, il ne faut pas entendre que l'homme reçoive des idées toutes faites, des idées distinctes et déterminées sur le juste et le beau. Pour saint Thomas, toujours fidèle à la pensée d'Aristote, il existe seulement dans l'âme un certain nombre de faits primitifs, soit de l'ordre purement logique, soit tenant à l'ordre pratique,

cundum hoc ergo dicendum est quod, sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter inscita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istæ particulares dispositiones adinventæ, secundum rationem humanam dicuntur leges humanæ.... (*Somme*, 1ª 2æ, quest. 91, art. 3.— Voir encore : id. id., quest. 94. art. 2.)

des jugements nécessaires, instinctifs, qui sont de sens commun, qui viennent directement de Dieu, et qui sont la première source de nos connaissances comme la première loi de nos actes. Voilà toute la raison naturelle. Les principes en sont moins des idées que des inclinations, des tendances, des nécessités. De ces principes premiers l'homme conclut ensuite à tous les cas particuliers, et il le fait par la seule force du raisonnement, en laquelle saint Thomas a tant de confiance que, selon lui, dans l'ordre spéculatif où il ne s'agit que de choses nécessaires et immuables, l'homme arrive à la certitude absolue, au contraire de ce qui se passe dans l'ordre pratique, où il s'agit de choses contingentes et particulières et où, par suite, l'on ne peut arriver qu'à une certitude morale (1).

Quoi qu'il en soit de cette prétendue infaillibilité de la raison humaine dans l'ordre spéculatif, si nous en revenons à la loi naturelle, et par conséquent à l'ordre pratique, nous retrouvons absolument le même système.

La loi naturelle est attachée à l'âme ; elle n'en est pourtant pas une partie intégrante, une qua-

(1) Ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. (*Somme*, 1ª 2æ, quest. 91, art. 3, ad. 3.)

lité essentielle ; elle en est une manière d'être, *un habitus*, en ce sens qu'elle est possédée par l'âme qui, à la vérité, ne la considère pas toujours, mais qui l'a toujours à sa disposition (*habitualiter*) (1).

Or, les préceptes de la loi naturelle, quoique nombreux, peuvent néanmoins être ramenés tous à un seul et premier précepte, savoir : de rechercher le bien et d'éviter le mal. Tel est en effet le penchant naturel et nécessaire de l'homme. Comme être, et par cela seul qu'il est, l'homme tend à se conserver, et il a cette tendance commune avec tous les êtres ; en tant qu'animal, il a des inclinations qui le poussent et qui lui sont communes avec les autres animaux, par exemple l'instinct qui existe entre les sexes et l'amour de la progéniture ; enfin, en tant qu'homme et comme créature raisonnable, il a une inclination naturelle à connaître Dieu et à vivre en société.

Toutes ces tendances, toutes ces inclinations qui poussent fatalement l'homme à rechercher son bien, forment la loi naturelle (2).

(1) ... Alio modo potest dici habitus, id quod habitu tenetur. Et hoc modo, quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. (*Somme,* 1ª 2æ, quest. 94, art. 1.

(2) Primum principium in ratione practica est

Cette loi domine toute l'humanité; l'homme lui est nécessairement soumis, puisqu'elle est la loi de sa nature; elle ne saurait donc être changée

quod fundatur supra rationem boni, quæ est : bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum præceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum... Omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui *esse*, secundum suam naturam : et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam in qua communicat cum cæteris animalibus : et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali, quæ natura omnia animalia docuit, ut est conjunctio maris et feminæ et educatio liberorum. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat : et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad hujusmodi inclinationem spectant, ut pote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari et cætera hujusmodi quæ ad hoc spectant. (*Somme*, 1ª 2ª, quest. 4, art. 2.)

au moins en ses points fondamentaux; enfin c'est d'elle, par voie de déduction et de détermination, que doivent être tirées toutes les lois humaines.

Cette manière de concevoir la loi naturelle n'a évidemment qu'un rapport éloigné avec les théories qui ont cours aujourd'hui sous le titre de droit naturel, et spécialement avec celle des droits de l'homme. Dans cette dernière théorie, on a surtout en vue de déterminer les droits des individus en vertu de leur nature spirituelle et en dehors de toute conception sociale, de manière à constituer un droit idéal qui soit pur des exceptions qu'amènent la coutume et les nécessités politiques. Loin de se préoccuper ainsi de la détermination des droits individuels, saint Thomas au contraire, — et la plupart des anciens publicistes, jusques et y compris Grotius et Puffendorf, étaient au même point de vue, — saint Thomas, dis-je, s'attache avant tout à déterminer les conditions de l'existence humaine et particulièrement de l'existence sociale; et c'est l'ensemble de ces conditions qu'il appelle la loi naturelle.

On comprend combien ces points de départ sont différents, et combien par suite diffèrent les résultats obtenus, selon que l'on choisit l'un ou l'autre. Saint Thomas, en effet, entend la justice, l'égalité et tous les principes sociaux en un autre sens que la plupart des publicistes contemporains, et, en général, il a une manière de con-

cevoir la société, qui n'est pas celle de notre temps, et dont il faut se rendre compte si l'on veut bien comprendre sa politique.

Nous allons voir éclater cette opposition en parcourant rapidement les principes les plus généraux de la loi sociale.

Et d'abord, comme nous le disions tout à l'heure, il y a un principe qui tient le premier rang dans les esprits de notre temps, et à côté duquel saint Thomas passe sans même l'indiquer : c'est celui des droits de l'individu et de leur garantie, ou, en d'autres termes, de la liberté individuelle, à laquelle il ne fait aucune part, quoiqu'il ait commencé par poser pour but à la société le bonheur individuel. Ses préoccupations sont ailleurs, elles sont tournées exclusivement du côté de la société elle-même ; l'idée qui le domine, c'est l'idée sociale ; c'est celle de la hiérarchie nécessaire à l'existence de la société ; c'est celle de cet ensemble d'organes unis entre eux et dont chacun est subordonné à l'ensemble, qui, par leurs relations et leur vie commune, constituent le corps social : voilà le point de mire de toute sa politique.

Ainsi le sacrifice, ou plutôt l'oubli des droits de l'individu et la préoccupation exclusive des besoins et des intérêts de la société, sont un des premiers caractères de la politique de saint Thomas.

Nous devons remarquer, d'ailleurs, qu'un

caractère analogue se retrouve dans toute sa philosophie.

En général, soit comme philosophe, soit comme théologien, saint Thomas accorde peu à l'individu, aux causes secondes, dont on peut même dire qu'il sacrifie les droits légitimes à la grande idée qui le domine, celle de l'universalité de l'Être divin et de l'action divine. Il est plutôt du parti de Malebranche que de celui de Leibnitz.

Tout l'être, selon lui, n'appartient qu'à l'Être suprême, absolu, dont les êtres particuliers ne sont que des limites et des ombres ; à peine ont-ils droit au nom d'être.

De même, tout le mouvement doit être rapporté au grand moteur comme à sa cause unique ; les créatures ne sont que des instruments qui le transmettent ; aucune n'est assez parfaite pour agir, si Dieu ne la meut.

L'idée que saint Thomas se fait de l'âme humaine n'est donc pas celle d'une force substantielle et douée d'une activité propre. Elle a besoin pour agir d'être mue. Si l'on demande ensuite ce que devient la liberté dans ce système, on trouvera la réponse dans le fameux système de la *prémotion* ou *prédétermination physique,* qui a tant agité les écoles, et que la plupart des théologiens accusent si justement de détruire le libre arbitre et, par suite, la responsabilité de l'homme.

Remarquez de plus que, dans le système thomiste, l'individualité des âmes humaines ne ré-

sulte pas tant d'une personnalité spirituelle qui leur soit propre, que de leur hymen avec l'organisme qui les différencie et les distingue.

Certes, quand la métaphysique, la théologie et la psychologie sont constituées sur de telles bases, il n'est pas étonnant qu'en politique la liberté et les droits des personnes humaines soient sacrifiés.

Quoi qu'il en soit, étudions maintenant ces principes sociaux qui dominent de si haut le droit individuel. Nous n'avons pas à parler du principe même de la sociabilité, auquel nous avons vu que saint Thomas rapporte l'origine des sociétés humaines, mais seulement du grand principe de la justice qui doit régler ces sociétés.

Conformément aux théories aristotéliciennes, saint Thomas distinguait entre la justice commutative et la justice distributive. La première a pour objet les rapports des particuliers entre eux; sa matière est l'échange sous toutes les formes : la vente, l'achat, le louage, et en général les conventions volontaires. La seconde a pour objet les rapports des parties au tout; elle distribue entre les hommes les biens communs, comme les honneurs et le pouvoir, et aussi les charges publiques, comme les impôts.

Or, ces deux justices n'ont pas la même règle. Pour la justice commutative, la règle est l'égalité absolue, tant pour tant, chose pour chose, qu'Aristote et saint Thomas comparent à la proportion arithmétique. Pour la justice distributive,

au contraire, la règle est un rapport de proportion, qu'ils comparent à la proportion géométrique, et où l'on ne tient pas seulement compte des choses, mais aussi des personnes auxquelles ces choses sont distribuées, de leur rang, de leur position dans la société, de leur *principalitas*, suivant une expression énergique dont je cherche en vain l'équivalent dans la langue française, et dont peut-être les mots *valeur sociale* rendent assez bien le sens. C'est à cette valeur sociale des hommes que, selon saint Thomas (et il ne fait toujours en cela que répéter Aristote), il faut proportionner la distribution des biens communs (1).

Ainsi, dans les rapports privés des hommes entre eux, l'égalité absolue; mais, dans les rapports sociaux, une proportion dont la distinction des rangs forme l'élément principal : tel est le principe, et l'on en comprend la gravité; l'inégalité devient ainsi la justice; car, selon les propres paroles de saint Thomas, s'il est contre la justice que des égaux soient inégalement trai-

(1) In distributiva justitia datur aliquid privatæ personæ, in quantum id quod est totius est debitum parti : quod quidam tanto majus est quanto ipsa pars majorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona majorem habet principalitatem in communitate. (*Somme*, 2ª 2æ, quest. 61, art. 2.)

tés, il n'est pas moins injuste que des inégaux le soient également (1).

Il ne faudrait pourtant pas attribuer à ce principe une portée nécessairement aristocratique, dans le sens moderne du mot ; on pourrait même en tirer des conséquences tout opposées : pour le bien saisir, en effet, il faut savoir suivant quelle mesure doit être appréciée la valeur sociale de chaque citoyen, sa *principalitas*, et, par suite, à quel titre les rangs et tous les biens communs doivent être distribués.

Aristote a enseigné sur ce point une doctrine très remarquable et qu'il faut connaître.

Il commence par distinguer entre les divers gouvernements : dans les uns, le pouvoir se distribue en vertu de la noblesse ; dans d'autres, en vertu de la richesse ; dans d'autres, on veut que tous les hommes soient également traités. Mais toutes ces règles n'ont qu'une valeur secondaire, une justice relative aux divers principes de gouvernement ; ce que les scolastiques ont appelé le *justum secundum quid*. Le *justum simpliciter*, la justice absolue, est tout autre, elle a une meilleure mesure pour apprécier les hommes : elle le fait à la lumière du but social lui-même. Ce but est de procurer la vertu et le bonheur de

(1) Sicut contra justitiam esse videtur ut æquales inæqualia habeant, ita injustitia est ut inæquales æqualia habeant. (*Expositio*, liv. III, lectio 9, § a. — Voir encore au même ouvrage, liv. V, lectio 1.)

la société. Plus donc les citoyens contribueront à cette vertu et à ce bonheur, et plus ils mériteront de la société, plus forte aussi devra être leur part dans l'autorité et dans tous les biens communs.

Ainsi l'utilité de chacun pour la société, et par suite les qualités intellectuelles et morales qui le rendent plus ou moins utile, sont la mesure réelle et vraiment juste, selon laquelle il faut apprécier et classer les citoyens (1).

Telle est la doctrine idéale d'Aristote, et l'on peut y voir assurément une des plus belles et des plus justes théories où se soit élevé le génie de l'antiquité. Malheureusement il faut ajouter qu'aux yeux d'Aristote et de l'antiquité tout entière, ces qualités intellectuelles et morales qui doivent distinguer les citoyens entre eux étaient considérées en grande partie comme des qualités héréditaires, qui se perpétuaient naturellement dans les mêmes races et dans les mêmes familles, et qui étaient moins le fruit d'un mérite personnel que le résultat de la naissance et de la nature. Aussi, au lieu de donner un titre *à des fonctions*, comme nous dirions en langage moderne, il est plus juste de dire que, dans l'esprit de l'antiquité,

(1) Voir les développements et la justification de cette doctrine aux chapitres 5 et 6 du troisième livre et au chapitre 1er du cinquième livre de la *Politique*, ancienne division.

elles donnaient un *droit au pouvoir* et aux jouissances qu'il procure.

On voit comment, par là, et dans le fait, revenait l'aristocratie, dont la théorie pure semble être exempte. C'est la morale et les préjugés du paganisme qui viciaient ainsi la science. Mais transportez-vous dans le monde des idées chrétiennes, reconnaissez chez tous les hommes une vocation égale à la vertu, faites planer au-dessus des distinctions de race et de naissance l'unité d'origine et de nature de l'humanité tout entière, et voyez si la théorie ne recouvre pas aussitôt toute son énergie et toute sa pureté, et si elle ne conclut pas à faire du mérite personnel la seule et unique règle de la distribution de l'autorité et des honneurs.

Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que saint Thomas ne s'est pas expliqué sur cette diversité d'interprétation et qu'il s'est contenté de répéter la doctrine aristotélicienne en la développant et en la revêtant des formules de l'école, qui ne font qu'ajouter à sa force.

En général, les scolastiques définissaient la vertu, la qualité qui rend bon l'homme qui la possède et bonne l'œuvre qu'il fait (*quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit*). La vertu politique (*virtus politica*) est par conséquent celle qui fait le bon citoyen et qui rend bonne son œuvre civique ; ou, en d'autres termes, comme toute société repose sur un échange de commandement et d'obéissance, c'est elle qui

le rend capable de commander et d'obéir tour à tour quand il le doit et comme il le doit. La vertu politique suppose donc l'accord du talent et de la moralité ; elle suppose l'instruction et une certaine culture libérale de l'âme ; on pourrait la comparer à ce que, dans la langue politique moderne, on a appelé la capacité, mais en observant que cette capacité ne dépend pas seulement de l'intelligence, qu'elle exige en outre la possession des vertus morales ; car le citoyen vertueux doit savoir se régir lui-même ; il doit posséder plus ou moins les quatre vertus cardinales ; il a besoin de tempérance, de force, de justice ; il a besoin encore plus de prudence, et surtout de cette prudence politique dont l'objet est le bien commun et qui doit régler également l'action des chefs et la coopération intelligente des sujets (1).

Or, dans la possession de cette vertu politique, il y a une infinité de degrés. Elle peut manquer absolument, et nous verrons tout à l'heure le triste parti que saint Thomas a tiré de cette

(1) Prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis. (*Somme*, 2ª 2æ, quest. 47, art. 10.)

Prudentia non modo in principibus, sed etiam in subditis est...... Quia quilibet homo in quantum est rationalis participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, in tantum convenit ei prudentiam habere. (Id., id., id., art. 12.)

hypothèse pour justifier l'esclavage. Elle peut exister au plus haut degré, dans une supériorité infinie sur celle des autres citoyens, et nous verrons que c'est sur cette seconde hypothèse que saint Thomas fait reposer la royauté légitime. En général, elle existe du plus au moins chez tous les citoyens, et l'on pourrait par conséquent les ranger tous sur une même échelle d'après la *quantité* de vertu politique possédée par chacun d'eux. Or, selon la justice absolue, idéale, cette échelle doit être celle des honneurs et de tous les droits sociaux.

« Plus on concourt, dit saint Thomas, au bien de la cité, et plus on ajoute à sa force. Aussi a-t-on par là plus de droit que les autres citoyens qui sont égaux ou même supérieurs en naissance ou en richesse, mais qui sont inégaux et moindres en vertu politique (1). » Et ailleurs : « C'est une injustice de ne pas accorder davantage à qui a une supériorité réelle ; or, les citoyens vertueux ont une supériorité de ce genre sur les autres citoyens ; ne pas les traiter en raison de

(1) Manifestum est quod illi qui plus addunt ad communionem, plus addunt ad civitatem, et plus civitatis pertinet ad istos quam ad illos qui sunt æquales in libertate vel genere et quam ad illos qui sunt majores in genere, tamen minores et inæquales secundum virtutem politicam. Iterum, plus attinet illis de eis quæ pertinent ad civitatem quam illis qui excedunt alios in divitiis, sed exceduntur ab aliis in virtutibus. (*Expositio*, liv. III, lectio 7, § p.)

cette supériorité, c'est donc commettre une injustice (1). »

Je pourrais citer d'autres passages aussi décisifs, mais je ne crois pas nécessaire de prouver par des textes nombreux que saint Thomas professait réellement un principe qui est au fond de la plupart de ses doctrines politiques, qui en est comme le principe vital, et que nous retrouverons souvent dans le cours de cet exposé, notamment dans le chapitre de la Souveraineté.

Nous venons de parcourir l'ensemble des principes les plus généraux dont saint Thomas faisait la base de la science sociale. On pourrait dire, en se servant des termes scolastiques, que nous venons d'étudier la *forme* de la société, sa cause *formelle*, celle qui la constitue et la fait vivre ; il nous faut maintenant en étudier la MATIÈRE, c'est-à-dire le sujet qui sert à la former, en d'autres termes les éléments dont elle se compose.

(1) Illi qui sunt simpliciter inæquales, si non recipiunt secundum illam inæqualitem, injustum fit simpliciter eis ; sed virtuosi sunt simpliciter inæquales respectu aliorum, ipsos excedentes secundum virtutem ; ergo, si non recipiunt secundum illam inæqualitatem, injustum fit eis. (*Expositio,* liv. v, lectio 1, § d.)

V

ÉLÉMENTS SOCIAUX. — L'ESCLAVAGE.

Dans la rigueur des principes de l'antiquité, la plus grande partie des êtres humains était exclue de la communion des droits et des devoirs de la société politique. D'une part, ni les femmes ni les enfants n'étaient considérés comme membres immédiats de la cité; appartenant à la petite société de la famille, ils n'entraient dans la grande société de la cité que médiatement, par l'intermédiaire de leurs époux ou de leurs pères. D'autre part, la masse de la population, les commerçans, les artisans, les ouvriers de l'industrie et souvent même ceux de l'agriculture, étaient condamnés à une infériorité ou plutôt à une nullité à la fois politique et civile, qui pour la plupart dégénérait en esclavage et qui ne s'effaçait au profit de quelques-uns, dans les petites démocraties, qu'au grand scandale des sages et des conservateurs des traditions nationales.

Les trois castes de Platon sont célèbres. On sait que, dans son utopie, la souveraineté appartenait exclusivement aux prêtres et aux guerriers, et que tous les producteurs sans exception étaient relégués dans la troisième caste qui était privée de la plupart des droits politiques et civils

et condamnée à toujours obéir aux deux autres. Aristote n'a pas une opinion moins arrêtée. Quand il ne fait plus de la politique d'observation, quand il s'élève par hypothèse à l'idéal d'une république parfaite, il divise toute la population en deux classes : la classe supérieure, qui réunit les fonctions du sacerdoce et de la guerre à celles du gouvernement et de la justice, et à qui il attribue même la propriété exclusive des terres ; et la classe inférieure qui comprend tous les commerçants, tous les artisans, tous les salariés, qui n'a au-dessous d'elle que les esclaves, et dont le lot est une obéissance sans limite et sans fin (1).

Telle était la généralité des idées sociales de l'antiquité.

Or, il est triste de constater que sur tous ces points saint Thomas n'a pas autrement pensé que tous les philosophes païens.

Ainsi qu'on ouvre la *Somme* à la *Secunda Secundæ*, où saint Thomas commence à traiter de la justice, l'on verra que ni le fils de famille ni l'esclave n'ont dans la cité une existence légale qui leur soit personnelle, qu'ils ne sont pas en relation directe et immédiate avec la communauté ni avec les magistrats, mais seulement en relation indirecte par l'intermédiaire du père ou du maître. Le fils et l'esclave ne sont considérés que comme une dépendance, un ac-

(1) *Politique*, liv. VII, ch. 8, ancienne division.

cessoire de la personne du citoyen (*aliquid patris et domini*); le fils est une partie du père, l'esclave est un instrument, un outil du maître. Aussi ce père et ce fils, ce maître et cet esclave, ne sont-ils pas soumis, dans les rapports qu'ils ont entre eux, à la loi ordinaire et normale de la justice, mais à une certaine justice relative à leur condition, à un droit particulier et exceptionnel, au droit paternel et au droit dominical. De là en principe l'interdiction de toute propriété personnelle au fils de famille et à l'esclave, et la prohibition de toute intervention du magistrat dans des rapports domestiques où aucune autorité extérieure ne doit balancer l'autorité paternelle ou dominicale. — Des règles analogues, quoique moins rigoureuses, s'appliquent aux rapports des époux entre eux (1).

Quant aux artisans, aux commerçants et à tous les hommes occupés de l'industrie à quelque

(1) Jus sive justum dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter : uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum... alio modo dicitur aliquid alterum, non simpliciter, sed quasi aliquid ejus exsistens. Et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars ejus, ut dicitur in octavo *Eth.;* et servus est aliquid domini, quia est instrumentum, ut dicitur in primo *Polit.;* et ideo patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum. Et propter hoc non est ibi simpliciter justum, sed quoddam justum, scilicet

titre que ce soit, saint Thomas partage à leur égard tous les préjugés de la philosophie antique. Il les considère comme des personnes viles ; tous leurs travaux sont abjects ; la vie qu'ils mènent n'est pas conforme à la raison, et surtout elle n'a rien qui dispose à la vertu. N'oublions pas qu'il s'agit ici de cette vertu politique, fondement du bonheur public, qui suppose la culture de l'esprit et qui exige une contemplation désintéressée de la vérité. Cette vertu est incompatible avec les occupations d'un homme qui gagne sa vie en travaillant, et les agriculteurs eux-mêmes manquent du loisir nécessaire pour l'atteindre. Dans la cité modèle, ni eux ni aucun industriel ne seront donc admis à l'exercice d'un pouvoir politique quelconque ; toute occupation industrielle

paternum ; et eadem ratione nec inter dominum et servum, sed est inter eos dominativum justum. Uxor autem quamvis sit aliquid viri.,.. tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre vel servus a domino...

Quod est filii est patris, et quod est servi est domini...

In quantum filius et servus sunt aliquod alterius, secundum hoc ibi deficit perfecta ratio justi vel juris.

... Omnes aliæ diversitates personarum quæ sunt in civitate habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius. (*Somme*, 2ª 2æ, quest. 57, art. 4.)

Instituere principatus coram quibus competat actio mulieribus, servis et pueris.... simpliciter inconveniens est et malum. (*Expositio*, liv. VI, lect. 5, § f.)

y sera considérée comme contraire à la vertu du citoyen et y entraînera l'excommunication des droits sociaux. — Voilà ce qu'à diverses reprises saint Thomas répète avec une complète approbation, en commentant fidèlement Aristote, mais en oubliant saint Paul (1).

En toutes ces matières si graves, le grand docteur du moyen âge est donc resté fidèle et malheureusement trop fidèle à la pensée et aux enseignements du philosophe païen qu'il prenait

(1) Manifestum est quod mercenariam vitam ducentes vel etiam forensem seu mercativam, non oportet eos dicere esse cives vel partes per se civitatis optime se gubernantis, habentis viros simpliciter bonos, non ex suppositione. Cujus ratio est quia cives in civitate optima oportet et operari ad felicitatem et habere illud quod est principium ipsius. Hoc autem est virtus civilis. Ergo oportet cives in hujusmodi civitate virtuosos esse. Mercenariam autem vitam ducentes aut forensem, virtuosi non sunt ut hujusmodi. Vita enim eorum vilis existens ad eam non dirigit nec ordinatur; imo magis non est conveniens ei; ergo tales non sunt cives neque pars civitatis optimæ. Nec etiam agricolæ seu terram colentes, quoniam civibus necessaria est vacatio ab operibus necessariis et vilibus et intendere contemplationi quandoque et operibus liberalibus ad generationem virtutis. Hujusmodi autem vacatio non potest inesse agricolis, cum sint dediti agriculturæ et laboribus extrinsecis; ergo non sunt cives nec pars civitatis. (*Expositio,* liv. VII, lect. 7, § c.)

Voir encore au même livre, lect. 3, § g; au livre VII, lect. 4, § o.

pour maître; mais, pour bien sentir tout ce que cette servitude volontaire a eu de conséquences déplorables pour la science politique chrétienne et tout ce qu'elle a d'humiliant pour l'esprit humain, presque toujours impuissant à briser les chaînes du préjugé scientifique, c'est surtout à la question de l'esclavage qu'il faut s'attacher; il faut voir comment saint Thomas, en suivant les pas d'Aristote, a pu s'égarer complétement sur ce grand problème, qui touche de si près pourtant à la charité et à la justice, et où il nous semble que le christianisme parle un langage si clair.

Aristote distingue deux sortes d'esclavage, le naturel et le légal. L'esclavage naturel est bon et juste en soi, il se fonde sur la supériorité d'intelligence et de moralité que certains hommes ont sur certains autres; les premiers doivent commander; ils sont destinés par la nature à être maîtres, les seconds doivent obéir; ils sont destinés par la nature à être esclaves, et cette condition est celle qui leur convient le mieux; car, étant incapables de se conduire eux-mêmes, mieux vaut pour eux être conduits par d'autres. Cette division radicale de l'espèce humaine ne s'applique pas seulement aux individus, elle s'étend aux divers peuples, aux diverses races, que leur supériorité ou leur infériorité naturelle destine également à la domination ou à la sujétion.

L'esclavage légal repose sur d'autres bases;

il n'est pas toujours ce qu'il devrait être suivant le vœu de la nature, et cette opposition est un mal qui donne prise aux critiques des adversaires de l'institution ; mais, s'il n'a pas en lui le caractère d'une justice absolue, il a du moins celui d'une justice relative qui suffit pour le légitimer. Fondé sur le droit de la guerre, il a le double avantage de faire épargner les vaincus à qui il assure la conservation de la vie, et d'exciter chez les vainqueurs, en la récompensant, la vertu guerrière qui est si utile aux États. L'esclavage, tel qu'il se pratique dans le monde, est donc une institution sociale créée dans l'intérêt public et à ce titre très respectable.

Toute cette théorie, qu'on peut voir longuement exposée au premier livre de la *Politique* d'Aristote, est justement célèbre ; elle contient l'apologie la plus spécieuse qui ait jamais été faite de l'esclavage ; si de nos jours elle n'a pas toujours été appréciée à sa véritable valeur, c'est qu'elle n'a été souvent étudiée que dans des traductions infidèles ; le fait est qu'elle a exercé un long et funeste empire sur les idées et les consciences, qu'elle a été imperturbablement reproduite par de nombreuses générations de jurisconsultes et de publicistes, et que saint Thomas, seize cents ans après Aristote et après douze siècles de christianisme, n'a pas hésité à la reproduire encore dans son commentaire sur la *Politique*, où il l'explique, où il l'éclaircit, où il la développe

sans y opposer la plus légère objection, où il l'accepte en un mot tout entière.

Saint Thomas enseigne donc d'après Aristote qu'une hiérarchie naturelle de commandement et d'obéissance s'étend à toute la série des créatures qui sont nécessairement subordonnées les unes aux autres; — que cette hiérarchie existe de même en l'homme, où l'âme commande au corps et où la raison doit commander aux passions; — que de même elle se retrouve aussi parmi les hommes, entre lesquels il y a des différences de capacité égales à celles qui séparent l'âme du corps et l'homme de la bête; — que les hommes inférieurs en raison sont naturellement destinés à servir ceux qui leur sont supérieurs, et que cette condition même leur est favorable, puisqu'ils ne sauraient se conduire eux-mêmes; — qu'ainsi l'esclavage est conforme à la nature (1).

(1) Cum anima dominetur corpori et homo bestiis, quicumque tantum distant ab aliis sicut anima a corpore et homo a bestia, propter eminentiam rationis in quibusdam et defectum in aliis, isti sunt naturaliter domini aliorum... Disponuntur autem hoc modo, scilicet quod ad eos se habeant aliqui sicut homo ad bestias vel anima ad corpus, illi quorum opus principale est usus corporis et quibus hoc est optimum quod ab eis haberi potest. Sunt enim validi ad exsequenda opera corporalia, impotentes autem ad opera rationis, et isti sunt naturaliter servi quibus melius est quod regantur a sapientibus... et quod isti sint naturaliter servi patet per hoc quia

Avec Aristote, saint Thomas étend aussi des individus aux nations la hiérarchie naturelle qui donne aux unes la souveraineté de droit et condamne les autres à l'obéissance (1).

Avec Aristote enfin et par les mêmes motifs, saint Thomas accepte également l'esclavage légal, sinon comme absolument (*simpliciter*), du moins comme relativement juste (*secundum quid*), comme une institution sociale bonne, à laquelle l'homme doit se soumettre et se conformer, parce qu'il doit se conformer à tout ce qui a été institué pour l'avantage de la vie humaine et en vue du bien commun (2).

ille est naturaliter servus qui habet naturalem aptitudinem ut sit alterius : in quantum scilicet non potest regi propria ratione, per quam homo est dominus sui, sed solum ratione alterius : propter quod naturaliter alterius est quasi servus. (*Expositio*, liv. I, lect. 3, § i.)

(1) Voir liv. VII de l'*Expositio*, lect. 2, § n, o, p. Par exemple : « Inconveniens est et irrationabile illis principari dominative qui non sunt nati subjici dominativa subjectione. Hoc enim contra naturam videtur... Non oportet secundum rationem tentare velle dominari omnibus, sed illis qui nati sunt, sicut nec optimum est homines venari ad mensam vel sacrificium quodcumque animal, sed illud quod est venabile. » (§ n.)

(2) Dicitur justum simpliciter quod est justum secundum suam naturam ; justum autem secundum quid, quod refertur ad commoditatem humanam... Hoc non est justum secundum naturam quod quicumque ab hostibus vincantur sint servi.... est ta-

Peut-être quelques lecteurs croiront-ils qu'en répétant ainsi tous les arguments d'Aristote, saint Thomas n'a fait qu'exposer la doctrine d'autrui en réservant sa propre opinion. Il serait pourtant bien singulier, s'il pensait qu'Aristote avait tort, qu'il ne l'ait dit nulle part, et qu'après avoir si fortement et si habilement fait valoir les arguments à l'appui de la thèse de son auteur, il n'ait pas au moins indiqué quelques arguments contraires. Mais il n'y a pas le moindre doute à élever sur ce point. Si saint Thomas n'a pas ailleurs exposé la même doctrine générale dans toute son intégrité, c'est que l'occasion ne s'en est pas présentée ; mais évidemment il la suppose toujours. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire certains passages de la *Somme :* celui par exemple que je citais tout à l'heure et où sont exposés les fondements du droit dominical (*Sec^a^ Sec^æ^*, quest. 57, art. 4), et aussi l'article 4 de la question 105 (*Prima Sec^æ^*), où il est traité des lois de Moïse touchant l'esclavage.

men ad commodum humanæ vitae. Est enim hoc utile, et illis qui vincuntur quia propter hoc a victoribus conservantur.... et etiam illis qui vincunt, quia per hoc homines incitantur ad fortius pugnandum... Si potuisset lex humana determinare efficaciter qui essent meliores mente, illos procul dubio, sequens naturam, dominos ordinasset ; sed quia hoc fieri non poterat, accepit lex aliud signum præeminentiæ, scilicet ipsam victoriam... Et hoc justum dicitur secundum quid. (*Expositio*, liv. I, lect. 4, § e.)

Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, on sait que la législation mosaïque était la plus libérale de toute l'antiquité. Saint Thomas en loue la modération, et il a raison ; mais il est remarquable qu'il ne la défend pas comme étant meilleure en soi et plus juste que les autres législations, que le droit romain, par exemple ; il n'y voit pas un modèle à suivre ; il y voit seulement une exception fondée sur la condition particulière des Israélites, qui avaient été tirés d'esclavage par le Seigneur et étaient spécialement voués à la servitude divine, et rien à ma connaissance n'autorise à affirmer que, dans sa pensée, cette exception dût s'étendre aux chrétiens.

Dans l'article de la *Somme*, les objections faites à la loi ancienne portent sur ce qu'elle aurait eu le tort de ne pas traiter toujours l'esclave comme un véritable esclave, d'ordonner, par exemple, l'affranchissement de l'esclave hébreu au bout de sept ans. Que répond à cela saint Thomas ? Dit-il que ce prétendu tort est un mérite, que ce reproche doit être changé en éloge ? Du tout ; il voit seulement dans cet affranchissement forcé une exception suffisamment justifiée à la règle générale de l'esclavage, qui n'en reste pas moins la règle ordinaire de la justice. Sur ce point, ce n'est donc pas Moïse qui est son maître, c'est Aristote (1).

(1) 1re *Objection*. Servus, id quod est, domini est, ut Philosophus dicit in primo *Politicorum ;* sed id

Du reste, si l'on conserve encore quelque scrupule, pour le lever, on n'a qu'à voir au *Traité des Lois* (quest. 94, art. 5) comment saint Thomas concilie la servitude avec la loi naturelle. Il vient d'enseigner que cette loi naturelle est immuable en ses principes premiers, que les lois humaines peuvent et doivent y ajouter beaucoup d'observances nouvelles, mais ne peuvent au plus en retrancher que des préceptes secondaires. A cela l'on objecte que la possession commune de tous les biens et la liberté de tous les hommes sont de droit naturel et ont pourtant été détruites par les lois humaines ; saint Thomas répond en expliquant que la communauté et la liberté primitives sont de droit naturel, — non pas en ce sens que la nature y incline l'homme, mais seulement en ce sens qu'elle n'a pas établi elle-même l'état contraire, — au même sens où l'on pourrait dire que la nudité est de droit naturel, parce que l'homme n'a pas été créé vêtu ; mais il n'en a pas moins le droit de se couvrir, et de même la société a celui d'instituer la propriété

quod est alicujus perpetuo ejus esse debet ; ergo inconvenienter lex mandavit quod servi septimo anno liberi abscederent...

... Ad primum dicendum quod, quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, et per hoc divina servitute addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent... Et ideo quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

privée et la servitude, sans par là violer la loi naturelle, car elle n'en retranche rien, elle ne fait qu'y ajouter une institution utile à la vie humaine. Ainsi la servitude est aussi légitime que la propriété, et toutes deux doivent être mises absolument au même rang (1).

Avant de quitter ce sujet, et pour tâcher d'expliquer comment un si grand esprit et une âme si sainte a pu se laisser entraîner par l'autorité d'un philosophe grec à patroner d'aussi déplorables erreurs, il ne sera pas inutile de faire remarquer que la théorie psychologique de saint Thomas l'exposait beaucoup à tomber sur ce point dans les filets logiques d'Aristote. Le point le plus faible de l'argumentation aristotélicienne est évidemment celui où il est supposé qu'entre les hommes il peut y avoir des différences aussi radicales que de l'homme à la bête et de l'âme

(1) Ad tertium dicendum quod aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter : uno modo quia ad hoc natura inclinat, sicut *non esse injuriam* alteri faciendam ; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possumus dicere *hominem esse nudum* esse de jure naturali ; quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo *communis omnium possessio et una libertas* dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctiones possessionum et servitus non sunt inductæ a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanæ vitæ. Et sic etiam in hoc lex natura non est mutata, nisi per additionem. (Quest. 95, art. 5.)

au corps. Mais, étant donnée la manière dont saint Thomas concevait l'âme humaine, ces différences n'avaient rien d'étrange.

J'évite en général tout ce qui peut ressembler à une leçon de philosophie, mais je ne saurais me dispenser ici de tracer en quelques lignes les principaux traits de la psychologie thomiste.

L'âme humaine, dans ce système, préside tout à la fois à la vie végétative, à la vie sensitive et à la vie rationnelle. Les organes du corps n'ont pas une vie qui leur soit propre, et qui soit en dehors de l'action de l'âme. Celle-ci est le principe unique de tous les actes de l'homme ; en même temps qu'elle est le principe de son intelligence et de sa volonté, elle est celui de sa vie, elle est la forme du corps, et il ne se fait rien dans le corps que par elle. Il n'y a pourtant pas dans l'homme trois âmes distinctes, comme le disaient les platoniciens, et comme, au moyen âge, Occam le répète après eux ; il n'existe pas non plus dans l'âme des forces distinctes, agissant séparément, des *formalitates*, comme le disaient les scotistes. L'âme est essentiellement indivisible ; mais, dans la diversité de ses fonctions, elle étend à la fois son action souveraine sur les actes les plus matériels de l'organisme et les plus élevés de l'intelligence ; elle intervient dans la nutrition et dans la génération comme dans la pensée. Nous sommes bien loin, on le voit, de Descartes et de toute l'école spiritualiste du XVIIe siècle, qui séparait si pro-

fondément le domaine de l'esprit de celui de la matière.

Or, étant admise cette coexistence, ou plutôt cette fusion en l'âme des puissances organiques et des puissances intellectuelles, la logique conduit nécessairement à admettre des différences natives entre les âmes, suivant les différences organiques des êtres humains. La différence des sexes, par exemple, entraînera inévitablement une différence correspondante entre l'âme de l'homme et celle de la femme. Saint Thomas admet pleinement ce principe et le pousse à l'extrême. Il admet que tout corps, selon ses dispositions organiques, obtient, pour l'animer, une âme plus ou moins parfaite. Plus il sera parfait lui-même, et plus richement son âme sera douée; car, en toutes choses, suivant saint Thomas, la puissance active se proportionne à la capacité passive; ou, en termes scolastiques, l'*acte* et la *forme* s'impriment en la *matière* suivant la capacité de celle-ci. Dans les diverses espèces, c'est le degré de l'organisme qui détermine le degré de l'âme ; dans l'espèce humaine, c'est le développement des organes humains qui détermine le degré de développement des facultés de l'âme humaine, et même de la faculté intellectuelle (1).

(1) Ex parte rei intellectæ non potest unus eamdem rem magis intelligere quam alius... Ex parte intelligentis unus alio potest eamdem rem melius intelligere, quia sit melioris virtutis in intelligendo.

Remarquez que cette psychologie si peu favorable à la liberté et à la personnalité humaine s'accorde parfaitement avec l'ensemble de la métaphysique de saint Thomas, qui, en général, comme nous l'avons dit, restreint et amoindrit, autant qu'on le peut sous l'empire du dogme chrétien, la réalité et l'activité propre des êtres particuliers, des causes secondes, des personnes. Elle est surtout en rapport étroit avec la solution que saint Thomas donnait au fameux problème de l'*individuation*, si longtemps discuté dans les écoles. Pour les thomistes, l'individualité ne résultait que de la *matière*, c'est-à-dire du sujet passif que la forme vient animer. Les scotistes donnaient à l'individualité une base plus solide en la faisant dériver de la forme elle-même.

J'ai sous les yeux un abrégé classique et ancien de la philosophie de saint Thomas, où je lis

...Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter : uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam (quod manifeste apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa), cujus ratio est quia actus et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem. Unde etiam, cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum quibus intellectus indiget ad sui operationem. *Somme*, 1ª, quest. 85, art. 7.)

cette proposition : que, parmi les âmes raisonnables (les âmes humaines), il y en a qui sont substantiellement plus parfaites que d'autres (1). Je n'ai pas retrouvé l'expression de saint Thomas, mais j'y ai retrouvé le fonds de la théorie et tous les arguments sur lesquels on l'appuie. Il est certain d'ailleurs que cette thèse était une conclusion vulgaire et enseignée dans les écoles de la philosophie thomiste.

Ainsi, selon saint Thomas, les âmes humaines sont naturellement inégales, et cette inégalité, il le dit d'après Aristote, peut être aussi profonde que de l'homme à la bête et de l'âme au corps. Cette doctrine étant acceptée, on conçoit qu'on en arrive aisément à conclure à l'assujétissement nécessaire des créatures inférieures et à la domination non moins nécessaire des créatures supérieures. Les blancs des colonies ne raisonnent pas autrement quand ils défendent l'esclavage des noirs.

Pour achever l'exposé des opinions de saint Thomas en ce qui concerne l'esclavage, il me reste à indiquer quel rapport il établissait entre cette institution et le péché originel. On a toujours enseigné en théologie que la servitude est

(1) Dico tertio . ex animabus rationalibus quædam sunt substantialiter perfectiores aliis. (*Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomæ dogmata*, auctore Antonio Goudin ; *Tractatus de anima*, quest. 4, art. 1.)

une suite et une peine de ce péché. Saint Thoma affirme également qu'en l'état d'innocence l'esclavage n'eût pas existé. Il eût bien existé entre les hommes certaines inégalités de force, de science, de vertu, il eût existé un pouvoir, une hiérarchie sociale ; mais l'esclavage eût été inconnu, nul homme n'eût été condamné à devenir la propriété d'un autre homme. La servitude pour saint Thomas comme pour les autres théologiens, et quoiqu'il ne s'explique pas expressément sur ce point, est donc une punition du péché originel, mais on ne doit pas conclure de là que, dans ses idées, elle soit une institution anormale et contraire à la nature humaine. Au risque d'empiéter sur le domaine de la théologie, je dois rappeler ici que, d'après saint Thomas, la peine du péché originel a consisté surtout dans la privation de la justice originelle, que l'homme devait au bienfait gratuit de Dieu et qui l'élevait au-dessus de sa nature ; privé de ce bienfait et des priviléges qui en étaient la suite, il est tombé dans un état contraire à l'état, à la condition, au privilége, à la destination, ou si l'on veut même à la nature que Dieu avait voulu lui donner, mais non pas à sa nature purement humaine et aux exigences logiques de sa constitution physique et morale. Il a perdu l'intégrité de son état de gloire et d'innocence, et il a encouru par là les maux et les peines qui conviennent à sa nature déchue et privée du don divin. C'est en ce sens que la

mort et les défauts corporels sont pour saint Thomas une suite du péché originel, et il faut dire la même chose de l'esclavage. L'homme ne l'eût pas connu dans le Paradis terrestre, parce qu'il y eût été à un état surnaturel ; sorti du Paradis, il l'a pratiqué parce qu'il est descendu à son état purement naturel et purement humain.

Ainsi, nous en revenons toujours à cette conclusion que l'esclavage est dans la nature ; c'était la conclusion d'Aristote, c'est aussi celle de saint Thomas. Je le répète donc, en ce qui concerne l'esclavage, il ne peut y avoir le moindre doute ni sur l'opinion du grand docteur du moyen âge, ni sur la conformité de cette opinion avec celle du grand philosophe de l'antiquité.

Néanmoins, et je m'empresse de l'ajouter, il faut reconnaître que, dans la pratique et sur des points capitaux, saint Thomas apporte lui-même des modifications graves à l'absolu de la théorie. C'est ainsi qu'il limite soigneusement les droits du maître, en enseignant que les esclaves, et en général tous les sujets ne sont tenus d'obéir à leurs supérieurs que dans l'ordre où ils leur sont soumis. Les esclaves par exemple ne sont tenus d'obéir que pour les œuvres serviles. Hors de ces limites, tout sujet rentre dans sa liberté naturelle. Ce serait même une obéissance indiscrète et blâmable d'obéir en tout, sous prétexte que le supérieur est un intermédiaire naturel entre le sujet et Dieu. Il n'est cet intermédiaire que dans un ordre donné, en dehors duquel

l'homme est soumis immédiatement à Dieu, dont il connaît la volonté par la loi naturelle et par la loi écrite (1).

En vertu du même principe, saint Thomas enseigne encore qu'en ce qui concerne le mariage, l'esclave est indépendant de la volonté du maître et n'a besoin pour se marier du consentement de personne. Il ajoute qu'une fois marié, l'esclave ne doit plus être vendu de manière à être séparé de sa femme et de ses enfants. Cette liberté du mariage était une terrible brèche faite par le droit canonique aux principes de l'ancienne législation. Saint Thomas approuve formellement le droit nouveau et il s'efforce même de le concilier avec sa théorie générale, en distinguant les actes de l'esclave, faits en cette qua-

(1) Subditi in iis tantummodo superioribus suis obedire tenentur, in quibus ipsi suis superioribus subjiciuntur...

Deo subjicitur homo simpliciter quantum ad omnia, at subditi vero non subjiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate, et quantum ad illa medii sunt inter Deum et subditos, quantum ad alia vero immediata subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam...

Potest triplex obedientia distingui : una sufficiens ad salutem, quæ obedit in his ad quæ obligatur, alia perfecta quæ obedit in omnibus licitis : alia indiscreta quæ etiam in illicitis obedit. (*Somme*, 2ª 2ªᵉ, quest. 102, art. 5.)

lité, de ceux qu'il fait en qualité d'homme (1).

Ainsi, la doctrine et l'esprit chrétiens arrachaient péniblement quelques concessions à la science païenne ; mais, malgré ces subtilités et ces distinctions, il n'en reste pas moins évident que la législation antique eût persisté tout entière, s'il n'y eût pas eu pour la transformer d'autre science que celle que saint Thomas empruntait à Aristote et si surtout le monde catholique n'eût pas trouvé dans le sentiment chrétien un guide plus sûr que la science.

Pour bien saisir toute la supériorité qu'au moyen âge, le sentiment et la foi avaient sur la science en ce qui concerne les choses sociales, il suffit de comparer aux pénibles argumentations que je viens d'exposer, quelques-unes des lettres d'affranchissement qui étaient si nombreuses à

(1) Secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta, in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda aut aliquo alio hujusmodi. (Id., id., id.)

Voir encore à la 3[a], quest. 52, l'art. 2. C'est là que je lis : « Dominus cogendus est ne servum vendat taliter quod faciat onera matrimonii graviora (verbi gratia in extraneas regiones, quo uxor sua non poterit eum sequi), præcipue cum non desit facultas ubicumque servum suum vendendi justo pretio. »

la même époque et qui abondent dans tous les recueils des documents historiques, et surtout les considérants qui les précèdent et où la puissance de l'amour chrétien éclate dans toute sa force et dans toute sa pureté.

Je me sens heureux de terminer ce chapitre en reproduisant une de ces formules, telle qu'elle fut signée par deux chevaliers et rédigée par un moine du nom de Pierre, en l'an 1060, au monastère de Conques, dans le fond du Rouergue.

« Au nom de Dieu, père tout-puissant, et au nom de son fils unique, qui a voulu s'incarner pour délivrer les hommes de l'esclavage du péché et les adopter comme des fils, nous, pour qu'il daigne nous remettre les péchés que nous avons commis, déclarons rendre la liberté à nos hommes courbés sous le joug de la servitude. Car le Seigneur a dit : « Remettez et l'on vous » remettra ; » et en parlant à ses apôtres, il a dit : « Vous êtes tous frères. » Donc, si nous sommes frères, nous ne devons astreindre aucun de nos frères à une servitude qu'ils ne nous doivent pas ; et c'est ce qu'atteste la vérité éternelle dans ces paroles : « Qu'on ne vous appelle pas maî» tres, » où elle blâme moins l'arrogance de l'orgueil humain que l'injustice de la domination. Voilà pourquoi nous affranchissons de tout joug de servitude nos serfs, hommes et femmes. »

VI

SOUVERAINETÉ.

En principe, la souveraineté appartient à Dieu seul, car seul il peut obliger les consciences. L'homme par lui-même n'a jamais le droit de commander à l'homme. Si dans les sociétés humaines les chefs participent au droit de commander et d'obliger, ils ne peuvent donc fonder ce privilége que sur la volonté de Dieu, ils ne peuvent commander qu'en son nom. La souveraineté humaine a sa racine dans la souveraineté divine. Entre ces deux souverainetés, d'ailleurs, il y a tout un abîme ; celle de Dieu est absolue, directe, universelle ; celle de l'homme est relative, indirecte, limitée. Sur ces principes, tous les hommes qui croient en Dieu doivent être d'accord.

Mais à qui, dans les sociétés humaines, appartient cette souveraineté dérivée qui s'exerce parmi les hommes ? sur quel titre doit-elle se fonder ? jusqu'où s'étend-elle ? qui a le droit de commander et qui est tenu d'obéir ? et quand l'est-il ? — C'est ici que commencent les controverses.

Non est potestas nisi a Deo, a dit saint Paul, et de ces paroles on a tiré tout un système. On a conclu que tout pouvoir, par cela seul qu'il existe, est un pouvoir légitime, ayant le droit de

commander au nom de Dieu et à qui l'on est tenu d'obéir, sauf en ce qui blesse directement la foi et la morale. Plus de distinction entre l'usurpation et le droit ; tout pouvoir de fait est un pouvoir de droit. Si Dieu vous envoie de bons princes pour vous récompenser, bénissez-le de ses bienfaits ; s'il nous en envoie de mauvais pour vous punir, bénissez-le encore ; adorez dans le tyran sa main qui vous frappe et obéissez toujours, car il n'est pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu et qui ne soit l'instrument de ses desseins.

Saint Thomas repousse absolument un système si plein de fatalisme et si favorable aux tyrans ; il donne un sens beaucoup plus étroit et certainement plus raisonnable aux paroles de l'Apôtre. « Le pouvoir, dit-il, dans son Commentaire sur le chapitre XIII de l'*Épître aux Romains*, peut être considéré à trois points de vue : 1° En lui-même et en ce cas il est de Dieu ; 2° quant à son origine, et en ce cas il est de Dieu s'il a été acquis justement (*ordinate*); mais il n'en est pas, il vient de la perversité humaine s'il a été acquis par l'ambition ou par quelque autre voie illicite ; 3° il peut être considéré quant à son usage, et, en ce cas encore, il est tantôt de Dieu et tantôt il n'en est pas, selon qu'il est employé conformément ou contrairement aux préceptes de la justice divine (1).

(1) *Non est potestas nisi a Deo...* Regia potestas

Ainsi, le sens des paroles de l'Apôtre, selon saint Thomas, se réduit à ceci que *le pouvoir* en lui-même, considéré abstraitement, est une institution divine, comme la société elle-même, dont elle est un des éléments nécessaires ; *les pouvoirs*, au contraire, n'ont ce caractère divin que par la légitimité de leur origine ou la justice de leurs actes.

Nous devons ajouter en passant que cette interprétation restrictive est parfaitement conforme à la tradition ecclésiastique. « Eh quoi ? s'écriait saint Chrysostome au IV[e] siècle, en commentant les paroles de saint Paul et en s'adressant à l'Apôtre lui-même, prétends-tu que tout prince

vel cujuscumque alterius dignitatis potest considerari quantum ad tria :

Uno quidem modo, quantum ad ipsam potestatem, et sic est a Deo.

Alio modo, quantum ad modum adipiscendi potestatem et sic quandoque potestas a Deo est, quando silicet aliquis ordinate potestatem adipiscitur.... ; quandoque vero non est a Deo, sed ex perverso hominis appetitu, qui per ambitionem vel quocumque alio illicito modo potestatem adipiscitur.

Tertio modo potest considerari quantum ad usum ipsius, et sic quandoque est a Deo, puta cum aliquis secundum præcepta divinæ justitiæ utitur concessa sibi potestate.... Quandoque autem non est a Deo, puta cum aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam justitiam.

(*Commentaire sur les Épîtres de saint Paul.* Ad Roman., ch. XIII.)

est établi de Dieu ? — Non pas, se faisait-il répondre par l'Apôtre, je parle de la chose, c'est-à-dire du pouvoir (1) » Et longtemps après saint Thomas, c'est dans le même sens que Bellarmin représentait la puissance civile comme émanée de Dieu, parce qu'elle est une conséquence nécessaire de la nature humaine, et qu'étant de droit naturel, elle est par cela même de droit divin (2).

La question posée plus haut reste donc tout entière : à qui, dans les sociétés humaines, appartient la souveraineté, et sur quel titre doit-elle se fonder pour être légitime ?

Sur cette question, les chapitres précédents peuvent déjà faire prévoir la réponse de saint Thomas ; il veut que la souveraineté appartienne à la vertu.

Nous avons donné plus haut la définition de la vertu politique ; nous avons vu qu'elle a pour base la raison et pour objet l'utilité ; nous avons vu aussi qu'en justice absolue, dans la cité idéale, elle est le seul titre légitime du citoyen et règle seule par ses divins degrés la hiérarchie sociale. Seule aussi, elle confère à ceux qui la possèdent dans sa plénitude une souveraineté légitime. *Melius est principari quod melius est et studiosius* (3) ; il vaut mieux que celui-là

(1) Homél. 23, *in Epist. ad Rom.*
(2) *De laicis*, liv. III, ch. 6.
(3) *Expositio*, liv. III, lect. 8, § m.

commande qui est le meilleur et le plus vertueux, dit saint Thomas; *naturale est quod deficiens supponatur perfecto in unoquoque genere* (1), en toutes choses, dit-il encore, et c'est encore le même principe, il est naturel que l'imparfait soit subordonné au parfait.

Si donc il se rencontre dans une société un homme qui surpasse en vertu tous les autres citoyens, pris individuellement et collectivement, et qui les surpasse d'une manière éminente, comme le père à l'égard de l'enfant, l'époux à l'égard de l'épouse, le maître à l'égard de l'esclave, cet homme a un droit personnel à la souveraineté; et si plusieurs hommes se rencontrent dans cette société qui participent à ce privilége de l'éminente vertu, ces hommes ont un droit collectif à la souveraineté. Le plus vertueux ou les plus vertueux sont appelés par la nature à occuper dans le corps social la place que le cœur occupe dans le corps humain, ils doivent gouverner le peuple comme Dieu gouverne le monde et par un titre analogue au sien. Leur droit à la souveraineté est si bien un droit, dans la plus large acception du mot, que saint Thomas les autorise expressément à s'emparer du pouvoir, même par la force, même par la violence. Ils en ont le droit. S'ils n'en usent pas d'ordinaire, c'est par impuissance et par crainte de nuire au bien commun en soulevant des

(1) Ib., liv. VII, lect. 2, § y.

dissensions inutiles ; mais supposé qu'ils fussent assez forts pour réussir et toujours à condition d'une supériorité certaine, ils auraient un droit fondé en raison à s'insurger pour saisir l'autorité qui leur appartient et ils pècheraient s'ils n'en usaient pas ; — *moverent seditionem rationabiliter et peccarent si non moverent*, c'est saint Thomas qui le dit, en étendant beaucoup la pensée d'Aristote ; car si le philosophe grec, dans un texte très court, paraît reconnaître la légitimité de cette insurrection de la sagesse et de la vertu, il n'en fait certes pas une obligation sous peine de péché (1).

(1) Si unus inveniatur qui excedat omnes alios in virtute, iste debet principari, et ratio hujus est quia illum oportet magis principari qui accedit magis ad principatum naturalem (comme celui du cœur dans le corps humain) et ad principatum universi (le gouvernement du monde par Dieu.) (*Expositio*, liv. III, lect. 12, § o.)

Actiones principantis (le fait même de la souveraineté) non contingit esse optimas nisi idem principans tantum differat ab eis quibus principatur, in dispositione naturali et acquisitiva, quantum distat vir a muliere, pater a filiis aut dominus a servis...

Si aliquis inveniatur in civitate qui fuerit melior aliis, etiam bonis existentibus.... huic bonum est subjici, quia naturale est quod deficiens supponatur perfecto in utroque genere, et etiam justum est obedire sibi uni soli principanti. Justum est enim unumquemque secundum dignitatem propriæ virtutis, habere. (*Expositio*, liv. VII, sect. 2, § x et y.)

Cum virtuosi excedant in eo quod est bonum sim-

Mais évidemment l'hypothèse posée par saint Thomas est un cas exceptionnel; supposer en plusieurs citoyens ou en un seul une supériorité si éminente de raison et de mérite, c'est sortir du fait régulier. Une supériorité semblable ne peut guère se rencontrer qu'au cas où des races d'hommes diverses sont réunies dans la même société. Hors cette circonstance, en règle générale et surtout quand dans la rigueur de la théorie le cadre social doit se trouver si fort réduit par l'exclusion des industriels, c'est d'hommes semblables et à peu près égaux que se compose la société, ou du moins les supériorités n'y sont pas assez apparentes pour être aisément constatées et ouvrir un droit en faveur de ceux qui les possèdent.

Or, dans ce cas, qui est celui de la pratique ordinaire, la souveraineté de la vertu se traduit pour saint Thomas par celle de la multitude.

pliciter, justissime possent movere dissensionem; sed non faciunt propter duas causas. Prima est quia frequenter contingit propter dissensionem detrimentum boni communis... Secunda ratio est quia ad hoc quod aliquis debeat movere seditionem in civitate, oportet quod habeat justam causam et potentiam, sed virtuosi ut frequenter non habent potentiam; non putant se habere justam causam, ideo non movent. Sed si ista concurrerent, quod haberent justam causam et potentiam, et non esset detrimentum boni communis, moverent seditionem rationabiliter et peccarent si non facerent. (*Expositio*, liv. v, lect. 1, § d.)

La règle logique abstraite à laquelle, suivant sa méthode ordinaire, il ramène toute sa théorie est celle-ci : *In omnibus ordinare in finem est ejus cujus est proprius ille finis*, en toutes choses c'est l'affaire de qui a un but de tout régler en vue de ce but; or, la multitude a pour but le bien commun qui est le motif qui l'unit; donc c'est à elle à tout régler en vue de ce bien commun; c'est à elle à faire la loi, c'est à elle à choisir les magistrats; en un mot, elle est souveraine, les magistrats n'agissent qu'en son nom, et le prince ne fait que tenir sa place (*vicem illius gerit*) (1).

A l'appui de cette théorie de la souveraineté, et en outre du principe logique sur lequel elle repose, saint Thomas donne plusieurs raisons secondaires. Il rappelle et accepte les motifs donnés par Aristote, savoir que la multitude prise dans sa totalité est plus éclairée et plus impartiale qu'un ou plusieurs individus, qu'elle est aussi moins corruptible par son nombre même, comme l'eau qui se conserve plus pure en raison de sa masse (2). D'ailleurs elle ren-

(1) Ordinare aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem pertinet vel ad totam multitudinem vel ad personam publicam quæ totius multitudinis curam habet, quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus cujus est proprius ille finis. (*Somme*, 1ª 2ᵃᵉ, quest. 90, art. 3.)

(2) Judicium multorum melius est quam unius... Melius et certius possunt judicare plures... Plures

ferme en elle les riches, les nobles, les vertueux et elle a de plus la puissance du peuple ; réunissant tous ces éléments, n'est-il pas raisonnable qu'elle commande à chacun d'eux ? Chaque citoyen aura peut-être peu de vertu, mais tous réunis ensemble en auront beaucoup ; les mérites de l'un suppléeront aux défauts de l'autre ; chacun apportera sa part de sagesse et de talent, et la société prise en masse pourra être ainsi comparée à un homme parfait possédant à la fois tous les dons de la nature et de l'art.

Remarquez encore que la multitude possède la force et qu'en choisissant bien ses magistrats, il dépend d'elle de mettre cette force au service de la sagesse et de réaliser ainsi la vraie souveraineté qui doit à la fois savoir et pouvoir (1).

sunt magis indifferentes respectu passionum quam unus... Plures difficilius possunt corrumpi et perverti quam unus. (*Expositio*, liv. III, sect. 14, § f, g, h.)

(1) Si sint multi non virtuosi simpliciter cum conveniunt in aliquod unum, facient unum aliquod studiosum... Sunt aliquid melius quam quilibet divisum acceptus... In quo unus deficit, contingit alterum abundare... Et sic cum convenerint, facient quasi unum hominem virtuosum et perfectum. (*Expositio*, liv. III, lect. 8, § I.)

Ad principatum duo requiruntur : scire recto regere et potentia. Sed in multitudine ista duo possunt reperi, quia sapientes habet et prudentes quos scit eligere, quia multitudo est et habet potentiam. Quare rationaliter arguit multitudo contra illos quod

En général donc et sauf le cas d'une incontestable supériorité d'un ou plusieurs membres de la société, saint Thomas admet la souveraineté du peuple; mais à cette souveraineté, il met une condition capitale, celle de la vertu du peuple lui-même.

C'est par ce nœud que se rattachent étroitement ses deux conceptions de la souveraineté abstraite de la vertu et de la souveraineté pratique de la multitude; ou plutôt ces deux conceptions n'en font qu'une, car la multitude ne doit sa souveraineté qu'à la vertu, qui lui permet de juger des choses et des hommes, de faire de bonnes lois, d'élire de bons magistrats, de distribuer justement, selon la capacité de chacun, les fonctions et les honneurs de la cité. Si cette vertu lui manque, elle perd en même temps sa souveraineté.

Il faut donc distinguer, et saint Thomas insiste souvent sur cette distinction, entre les deux multitudes.

Il y a une multitude qui obéit volontiers à la voix de la raison et qui a une inclination naturelle pour la vertu; chaque citoyen n'y est pas vertueux sans doute, dans la véritable acception

melius est eam principari. Aggregat enim multitudo et divites et nobiles et virtuosos et populi potentiam et ideo videtur rationabilius totam multitudinem quæ aggregat omnia ista, debere principari. (*Expositio*, liv. III, lect. 11, § I.)

du mot, mais prise en masse, cette multitude est vertueuse et fait des actes de vertu, parce qu'elle réunit à la fois les lumières de tous les sages et le bon sens du peuple.

Cette multitude est souveraine.

Il y a une autre multitude qui n'a pas d'inclination pour la vertu, qui manque de sagesse, qui n'écoute pas les bons conseils, qui obéit à ses passions charnelles comme les bêtes, qui est grossière et vile.

A cette multitude-là, saint Thomas refuse absolument la souveraineté, et il fait plus, nous avons vu qu'il lui refuse presque le droit de cité et l'exclut de toute communion sociale (1).

(1) Duplex est multitudo, una quidem bestialis, in qua nullus habet rationem, vel modicam, sed inclinatur ad bestiales actus, et manifestum est quod istam non expediat dominari aliquo modo, quia sine ratione est et conjunctim et divisim. Alia est multitudo, ubi omnes habent aliquid rationis et inclinantur ad prudentiam, et bene suasibiles sunt a ratione, et talem expedit dominari magis quam paucos virtuosos; quamvis enim quislibet non sit virtuosus, tamen quod fit in omnibus cum conveniunt, est virtuosum. (*Expositio,* liv. III, lect. 8, § a.)

Si esset talis multitudo vilis, in qua nullus esset sapiens nec prudens, non expediret talem habere potestatem in eligendo et corrigendo principe... Multitudinem aggregatam ex sapientibus majoribus et prudentibus et mediocribus et populo, magis expedit totam dominari quam paucos. Vilem autem multitudinem, non. (*Id. Id.*, lect. 9, § m.)

VII

GOUVERNEMENT.

Après avoir exposé les principes généraux de la politique de saint Thomas, il est temps d'aborder l'étude de ses opinions sur la constitution politique proprement dite. Nous avons surtout à examiner les théories nombreuses et capitales qu'il a émises sur les différents modes de gouvernement; nous commencerons par nous demander ce qu'il entendait par le mot même de gouvernement et comment il en concevait l'idée. Pour répondre pleinement à cette question, il suffit presque de consulter le début du *De regimine principum.*

Dans cet ouvrage, où il s'adresse à un jeune roi et veut lui tracer les devoirs de la royauté, saint Thomas remonte tout d'abord au principe même du gouvernement. La première proposition qu'il émet et s'attache à prouver, est celle-ci : que l'homme vivant en société a besoin d'un gouvernement (*necesse est homini ut ab aliquo gubernetur, cum oporteat ipsum in multitudine vivere*).

Pour établir cette proposition, saint Thomas pose d'abord en principe qu'en tout ce qui est constitué pour atteindre un but, et dont les opérations peuvent varier, il y a besoin d'une direc-

tion à l'aide de laquelle le but soit directement atteint : voilà la majeure (1).

Or, l'homme a toujours et nécessairement un but, en vue duquel il règle sa vie et ses actes ; car il est un être intelligent, et le caractère propre de l'intelligence est de toujours agir dans un but : voilà la mineure (2).

Donc l'homme a besoin d'une direction : voilà la conclusion (3).

Le premier syllogisme établi, il s'agit maintenant de savoir quelle sera cette direction.

L'homme a la lumière naturelle de la raison. Si les hommes devaient vivre isolément (*singulariter*), cette raison leur suffirait, et chacun serait à soi-même son roi, sous la souveraineté divine, se dirigeant par la lumière que Dieu lui a donnée (4).

Mais tel n'est pas l'état de l'homme, qui est naturellement un animal social, et qui l'est plus que tout autre animal.

(1) In omnibus quæ ad finem aliquem ordinentur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem.

(2) Hominis autem est aliquis finis ad quem tota vita ejus et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cujus est manifeste propter finem operari.

(3) Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem.

(4) Ipse sibi unus quisque esset rex, sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis artibus seipsum dirigeret.

Ici saint Thomas prouve longuement la vérité de cette assertion par plusieurs arguments que nous avons déjà reproduits précédemment. C'est ici qu'il démontre que l'homme, manquant des instincts et des armes naturelles de l'animal, et n'ayant que sa raison pour se conduire et se protéger, a besoin de la société, même pour sa conservation physique. La parole est une autre preuve de la nature sociale de l'homme.

Ainsi l'homme doit vivre en société ; mais, — et c'est ici le nœud de l'argument, — de même que le corps se dissoudrait s'il n'y avait pas en lui quelque force commune pour unir ses membres (*aliqua vis regitiva communis*), de même aussi la société humaine se dissoudrait, si, pendant que chacun cherche son bien particulier, il n'y avait pas quelqu'un pour prendre soin du bien commun (1).

Outre les causes motrices du bien particulier de chacun, il faut donc une cause motrice du bien commun (2).

Remarquez que partout où il y a unité, il y a quelque chose qui gouverne (*aliquid alterius re-*

(1) Unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens.

(2) Præter id quod movet ad bonum proprium uniuscujusque, oportet esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum.

gitivum). Considérez l'universalité des corps, elle est gouvernée par le corps premier ou céleste. Étudiez l'homme, vous trouverez que l'âme régit le corps, et que dans l'âme elle-même la raison doit régir la concupiscence et l'irascibilité. Voyez enfin les membres du corps humain et de tout corps animal; toujours il y en a un qui régit les autres, c'est la tête ou le cœur.

Donc, en toute multitude, il faut une force dirigeante (*aliquid regitivum*), c'est-à-dire un gouvernement.

Telle est l'argumentation de saint Thomas, et l'on voit par là quelle grande idée il se faisait du gouvernement et quelle part immense il lui donnait dans la société. A ses yeux, les citoyens n'ont à s'occuper chacun que de leurs affaires privées; le gouvernement seul s'occupe des affaires communes et représente seul les intérêts communs.

Cette idée revient sans cesse sous les formes les plus diverses.

« Le peuple manque de raison, dit-il quelque part; donc il a besoin d'une direction qui le guide et l'empêche de quitter le droit chemin (1). »

« L'idée du gouvernement, dit-il ailleurs, a son type dans le gouvernement des navires; gouverner, c'est conduire à sa fin ce qu'on gouverne;

(1) Populus est sine ratione et ideo indiget aliquo directivo, ne præter rationem moveatur. (*Expositio*, liv. IV, lect. 3, § 1.)

ainsi le pilote doit conduire le navire au port sans accident ; » et il explique longuement que de même le gouvernement doit conduire le peuple à son but, qui est de vivre selon la vertu (1).

Ailleurs encore, il compare le concours intelligent que les sujets doivent au pouvoir, à celui que les matelots donnent au pilote, et les manœuvres à l'architecte (2).

Mais c'est surtout quand il traite du pouvoir royal que saint Thomas étend et exagère les attributions de l'autorité. Le chapitre 12 du livre 1[er] du *De regimine principum* est curieux à cet égard. Dans ce chapitre, il s'agit de déterminer en quoi consiste l'office des rois et quel est le type de la royauté. Pour y arriver, l'écrivain va chercher ses modèles dans l'ordre de la nature, que l'art doit toujours imiter. Il montre dans l'univers le gouvernement de Dieu, et dans l'homme celui de la raison, qui doit régir le corps et les forces inférieures de l'âme. C'est à l'image de ces gouvernements naturels qu'il veut que le gouvernement des rois soit constitué, et il conclut que le roi doit être en son royaume ce que l'âme

(1) Gubernationis ratio ex gubernatione sumenda est... Gubernare est id quod gubernatur ad debitum finem perducere, etc., etc. (*De reg. princ.*, liv. I, chap. 12.)

(2) Prudentia in principe est ad modum artis architectonicæ, in subditis autem ad modum artis manu operantis. (*Somme*, 2ª 2ᵃᵉ, quest. 47, art. 12.)

est dans le corps et Dieu dans le monde (*sicut anima in corpore et Deus in mundo*).

Nous avons vu que, selon saint Thomas, la souveraineté appartient à la société elle-même ; nous voyons maintenant à quoi se réduit cette souveraineté. La société institue le pouvoir, elle le légitime par son consentement ; mais, une fois cette besogne faite, elle n'a plus qu'à rentrer dans son repos et à se laisser gouverner, sans intervenir dans une direction qui ne lui appartient pas et sans demander même qu'on la consulte.

Les origines du gouvernement représentatif remontent à l'époque où écrivait saint Thomas, et le modèle en existait déjà dans la constitution canonique de l'Église ; mais ces exemples paraissent avoir été perdus pour les publicistes de la scolastique, ou, du moins, ne pas avoir assez frappé leur esprit pour modifier des théories dont l'apparence scientifique les séduisait.

Que le gouvernement soit de l'essence des sociétés, qu'il leur soit nécessaire, et, par conséquent, qu'il soit naturel et divin, rien de plus juste ; il n'est pas moins vrai que la fonction du gouvernement est une fonction de prévoyance et de direction analogue à celle d'un pilote ou d'un architecte ; mais résulte-t-il de ces vérités que cette direction doive être sans contrôle, et que le gouvernement soit la cause suprême de l'unité sociale et l'unique agent du bien commun ?

Pour nous, nous croyons que le gouvernement n'est qu'un moyen de réaliser les principes so-

ciaux, une institution, une méthode, et qu'il faut se garder de la confondre avec la souveraineté, avec l'idée sociale elle-même, avec le but qui crée seul la vitalité du peuple. C'est l'erreur qu'ici saint Thomas nous paraît commettre ; il prend un organe pour la vie organique elle-même ; il sacrifie le tout à la partie. Et néanmoins, malgré cette erreur, nous allons voir qu'il avait l'esprit assez large pour concevoir les différentes formes de gouvernement et pour les juger impartialement.

VIII

DES DIFFÉRENTES FORMES DE GOUVERNEMENT. LEUR COMPARAISON.

Nous voici arrivés à la question fameuse sur laquelle roulent la plupart des traités de politique, qui divise à la fois les publicistes et les peuples, et à laquelle on ne peut répondre catégoriquement sans se classer dans un parti. Quelles sont les diverses formes de gouvernement, et quelle est la meilleure d'entre elles ?

Avant de donner les conclusions de saint Thomas à cet égard, nous devons d'abord le suivre dans l'étude de ces différentes formes de gouvernement, en nous attachant à déterminer comment il entendait chacune d'elles, et le sens précis qu'il attachait aux expressions dont il se servait.

Tous mes lecteurs connaissent sans doute la division classique des gouvernements, telle qu'elle a été établie par les philosophes grecs et surtout par Aristote, et acceptée depuis par la plupart des politiques : d'abord les bons gouvernements, la monarchie, l'aristocratie et la république ; puis les mauvais gouvernements, la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie. Naturellement saint Thomas ne pouvait secouer le joug de l'antiquité en un sujet où presque tout le monde le subit encore. Il accepte donc la division d'Aristote, et en même temps il accepte ses définitions, sa langue politique et toute cette terminologie qui s'est perpétuée jusqu'à nous, mais qui, avec le temps, a souvent changé de sens.

D'abord, la division des gouvernements en bons et en mauvais repose sur cette distinction fondamentale que les uns agissent dans l'intérêt des gouvernés, et les autres dans celui des gouvernants. Les premiers sont bons et légitimes (*recti*) ; les seconds, mauvais et illégitimes (*non recti*). Cette division est nettement tranchée. Tout pouvoir qui pense plus à son utilité propre qu'à celle de ses sujets est par là même rangé dans la catégorie des pouvoirs illégitimes. L'égoïsme est le vice capital des gouvernements ; en les faisant dégénérer du bien au mal, il les fait passer d'une catégorie à l'autre.

Cette grande division opérée dans chacune des deux classes, il s'opère une division secondaire en trois ordres, suivant que le pouvoir appartient

à un *seul* homme, ou à *peu* d'hommes, ou à *beaucoup*. Il s'établit ainsi une double échelle, dont chacune a trois degrés qui correspondent de l'une à l'autre. Ainsi la monarchie, dans l'échelle des bons gouvernements, correspond à la tyrannie de l'échelle des mauvais ; l'aristocratie correspond à l'oligarchie, et la république (*politia*) à la démocratie.

Étudions successivement ces divers degrés.

Saint Thomas a écrit, ou du moins commencé un ouvrage spécial à l'usage des rois ; aussi la monarchie est-elle le gouvernement dont il a traité avec le plus de détails. Nous allons voir d'ailleurs qu'il lui accordait une supériorité sur les deux autres bons gouvernements.

Qu'était-ce donc pour lui que la monarchie? Quel sens attachait-il à ce mot? Disons tout de suite qu'il l'entendait surtout en son sens étymologique, au sens étroit de *gouvernement d'un seul*. La monarchie, pour lui, est avant tout l'unité du pouvoir suprême ; toutes les fois qu'un chef unique est chargé de gouverner un peuple, ce chef est un monarque.

La monarchie en ce sens n'est donc plus exclusivement, comme dans la langue de nos jours, le gouvernement d'un peuple par une dynastie héréditaire ; un gouvernement semblable est sans doute un gouvernement monarchique ; il est une espèce du genre *monarchie*, mais il n'est pas la seule, il n'est pas la meilleure, il n'est pas la MONARCHIE-TYPE. Loin de là, la monarchie-type,

selon saint Thomas, est le gouvernement d'un chef unique, qui doit son autorité à sa vertu et à l'élection qui a constaté cette vertu.

Saint Thomas a comparé avec soin la monarchie héréditaire et la monarchie élective. La conclusion est qu'en soi, l'élection est meilleure que l'hérédité, et cela, parce qu'elle est une œuvre de raison et qu'elle est le moyen le plus sûr de couronner le plus digne. L'élection est donc préférable en soi (*per se*) ; mais l'hérédité peut l'être par accident (*per accidens*), en des circonstances données et pour des motifs particuliers, par exemple, pour éviter les dissensions, ou bien, si les électeurs sont mauvais et s'ils doivent choisir un mauvais prince (1). Saint Thomas énumère avec une certaine complaisance les avantages exceptionnels de l'hérédité monarchique, et l'on peut soupçonner qu'en abaissant ses regards sur son époque, il aurait préféré souvent l'exception à la règle. Néanmoins, même dans le

(1) Per se semper est melius assumi regem per electionem, quam per successionem, sed per successionem melius per accidens. Primum patet sic. Melius est assumi principantem illo modo quo per se contingit ipsum accipi meliorem ; sed per electionem contingit assumi meliorem, quam per successionem generis, quia melior ut in pluribus invenitur in tota multitudine quam sit unus. Et electio per se est appetitus ratione determinatus. Tamen per accidens melius est assumere principantem per generis successionem (etc.). (*Exposit.*, liv. III, lect. 14, § q.)

De regimine principum, son ouvrage le plus pratique, il suppose encore l'élection du roi. Pour lui donc, en principe et en règle générale, la monarchie est élective. Un chef unique et élu, voilà le premier trait caractéristique de la monarchie-type.

Maintenant, quel sera le droit de ce chef? quel sera son pouvoir normal? sera-t-il un maître absolu? son autorité sera-t-elle sans limites?

Il y avait dans les écoles du moyen âge un certain nombre de théologiens et surtout de jurisconsultes, qui prétendaient trouver la règle des droits royaux dans le fameux discours que Samuel tint aux Hébreux pour les détourner de se choisir un roi. « Voici quel sera le droit du roi qui vous gouvernera ; il prendra vos enfants pour conduire ses chariots ;... il fera de vos filles des parfumeuses, des cuisinières et des boulangères, il prendra aussi ce qu'il y aura de meilleur dans vos champs, dans vos vignes, dans vos plants d'olivier, etc. » (*Rois*, I, ch. VIII, v. 11 et suiv.) Ce despotisme absolu était la véritable institution royale aux yeux d'une école nombreuse, qui s'appuyait surtout sur les textes du droit romain et qui soutenait en général le parti impérial. — Saint Thomas repousse absolument cette interprétation, qui est en effet le contre-pied de la vérité. Loin de voir dans la parole de Samuel l'énonciation des droits royaux, il n'y voit avec raison que la prédiction des

usurpations et des iniquités de la tyrannie (1).

Le monarque doit donc respecter les droits des citoyens ; il serait criminel en traitant des sujets en esclaves, il ne doit au contraire agir que pour eux et dans leur intérêt, il n'a de pouvoir qu'à cette fin. C'est là le caractère essentiel de la royauté, comme de tout autre gouvernement légitime, et si elle n'est pas fidèle à cette obligation, elle dégénère aussitôt en tyrannie. Saint Thomas la représente toujours comme une magistrature laborieuse et difficile, comme une véritable fonction religieuse, où le roi ne doit chercher d'autre récompense que de faire le bien et d'arriver par là à la béatitude.

Mais quelque rigoureux que soient les devoirs qu'il impose au roi, il faut reconnaître qu'en théorie du moins — et il n'a presque jamais fait que de la théorie, — il n'en voit pas moins dans la monarchie un gouvernement purement absolu. L'autorité du roi, en effet, n'a pas de limites légales ; elle n'est pas partagée ; c'est à lui qu'est remise toute la somme du gouvernement ; il est chargé à la fois d'instituer, de conserver et de perfectionner la cité, et il n'est pas obligé de se conformer à d'autres lois qu'à celles de sa conscience ; il gouverne selon sa

(1)... Prænuntiabatur usurpatio regum, qui sibi jus iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes et subditos depredantes. (*Somme*, 1ª 2ᵃᵉ, quest. 105, art. 1, ad 5.)

volonté, et c'est par cela qu'il se distingue surtout du magistrat politique des républiques, qui doit gouverner selon la loi ; le roi au contraire est la source de la loi ; il a, en un mot, la plénitude de la puissance, la *pleine puissance*, comme disaient nos jurisconsultes, il personnifie en lui toute l'autorité (1).

Tel est le pouvoir royal dans la monarchie et il semble qu'ainsi conçue, la monarchie est bien voisine du despotisme.

Toutefois, dans son ouvrage spécial, dans le *De regimine principum*, où il avait commencé de tracer le plan d'un édifice monarchique à l'usage de son temps, saint Thomas a enseigné expressément que, pour éviter la tyrannie, il faut non-seulement choisir un homme dont on n'ait rien à craindre (c'est la première précaution recommandée), mais encore régler le gouvernement de manière à enlever au roi l'occasion de tyranniser, et à cet effet tempérer son pou-

(1) Hunc regem dici supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur. (*De regim. princip.*, liv. I, chap. 14.)

Rex principatur secundum virtutem et est dominus omnium... In omnibus secundum suam voluntatem, non secundum legem regit. (*Exposit.*, liv. III, lect. 13, § o, et lect. 15, § a.)

In monarchia regali, monarcha habet istam regulam, quæ est in voluntate et ratione ejus; in politia polyarchica est contra et in scripto. (*Exposit.*, liv. IV, lect. 4, § h.)

voir (*ut temperetur potestas ejus*) (1). Après avoir ainsi indiqué ces précautions, saint Thomas promet de les développer dans la suite de son ouvrage. Malheureusement, il n'a pas achevé cet ouvrage, et nous en sommes réduits à ces indications précieuses, mais très insuffisantes, sur les limitations qu'il jugeait convenable de mettre au pouvoir royal dans l'ordre pratique de son temps.

Dans tout le reste de ses œuvres politiques, j'ai vainement cherché une ligne à ce sujet ; je n'ai rien trouvé : — rien sur les parlements qui, de son temps, étaient pourtant de vrais conseils nationaux et où commençait déjà à s'introduire le tiers-état ; — rien sur les communes, alors si puissantes et si nombreuses, — rien enfin sur le droit de consentir l'impôt, qui a été le fondement de la liberté politique au moyen âge.

Sur ce dernier point, il résulte au contraire d'une lettre adressée à une duchesse de Brabant,

(1) Laborandum est diligenti studio ut sic multitudini provideatur de rege, ut non incidant in tyrannum...

1° Necessarium est ut talis conditionis homo ab illis, ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare.

2° Sic disponenda est regni gubernatio ut regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio.

3o Simul sic etiam ejus temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit.

et qui se trouve dans les *Opuscules*, que si les princes doivent en principe se contenter de leurs domaines et des redevances fixées par l'usage, s'ils ne doivent ajouter aux charges publiques que dans l'intérêt commun, s'il y a là pour eux un devoir strict de conscience, ils n'en ont pas moins le droit d'imposer des taxes, à eux seuls, sans le consentement de personne, et comme étant seuls chargés de la gestion des affaires publiques. C'est un des droits de l'autorité royale (1).

En règle générale, on peut donc dire que la monarchie était considérée par saint Thomas comme un gouvernement absolu, où un seul homme exerce sans contrôle la souveraineté de tous ; — à quoi il faut ajouter, pour achever de faire comprendre sa pensée, que, considérée en elle-même, cette monarchie absolue est, selon lui, supérieure à toute autre forme de gouvernement, parce qu'elle est celle où la hiérarchie est le mieux ordonnée et où le corps social est le mieux organisé sur les modèles fournis par la nature.

Il la déclare donc la meilleure et la plus par-

(1) Si aliquis casus emergat de novis in quo oportet plura expendere pro utilitate communi vel pro honesto statu principis conservando... tunc et præter solitas exactiones possent licite terrarum principes a suis subditis aliqua exigere pro utilitate communi. (*Opuscule* XXI, au XVII[e] tome des *OEuvres complètes*, édit. de Rome.)

faite en soi des trois formes légitimes de gouvernement (*optima et rectiforma*) ; il la donne pour la règle et la mesure auxquelles il faut apprécier toutes les autres (1), et il va jusqu'à la proclamer le gouvernement le plus divin, expression qui semble étrange, mais qui est empruntée à Aristote (2), et dont le sens se réduit à ceci, que dans ce gouvernement l'ordre social ressemble plus à l'ordre universel que dans tout autre, parce que la société y est soumise au roi comme l'univers à Dieu. Ni Aristote, ni saint Thomas ne prétendaient dire autre chose en divinisant le gouvernement monarchique.

Voilà pour la monarchie : son opposé est la tyrannie.

Le caractère constitutif de la tyrannie est d'agir dans l'intérêt particulier du tyran. Toute monarchie où le monarque préfère au bien public son bien personnel, dégénère par cela même en tyrannie ; et saint Thomas remarque que cette pente est rapide et qu'il est bien difficile de ne pas y glisser.

Un second caractère de la tyrannie est de commander aux sujets malgré eux. Le monarque tient le pouvoir de la nation et le conserve par l'assentiment national ; il a des sujets volontaires ;

(1) Inter politias rectas, regnum est optima et rectissima politiarum, et ideo regula et mensura aliorum. (*Exposit.*, liv. III, lect. 13, § a.)

(2) *Polit.*, liv. IV, ch. 2, § 2.

le tyran, au contraire, règne par la contrainte.

Si la monarchie est le meilleur des gouvernements, la tyrannie en est le pire, en vertu de cette règle scolastique : *Corruptio optimi pessima.* Toute la force que la monarchie emploie pour le bien de ses sujets, la tyrannie, en effet, l'emploie pour son bien propre; étant mieux armée qu'aucun autre des mauvais gouvernements, elle est par là même plus redoutable et plus nuisible (1).

Saint Thomas, dans le *De regimine principum*, a décrit longuement les excès de la tyrannie et le misérable état où elle réduit à la fois le peuple et le tyran. Il dépouille quelques moments la sécheresse scolastique pour tracer un tableau assez animé des maux qu'elle répand sur la société : c'est l'absence de toute sécurité; c'est la dépendance des passions et des caprices d'autrui. Le tyran n'opprime pas seulement les corps, mais aussi les âmes ; il entrave tout progrès spirituel ; il redoute plus les bons que les méchants ; la vertu l'effraie ; il s'efforce d'enlever à ses sujets tout esprit de courage et de magnanimité, de peur qu'ils ne s'entendent pour le détrôner; il sème entre eux la discorde; il va jusqu'à interdire les noces, les repas, les banquets, tout ce

(1) Voir tout le chapitre 3 du livre Ier du *De regimine principum*, intitulé : *Sicut regimen regis est optimum, ita regnum tyranni est pessimum.*

qui entretient parmi les hommes l'amitié et la confiance, etc. (1).

Mais s'il est l'auteur coupable de tant de maux, le tyran est puni à proportion; il n'obtient pas même ces biens qu'il recherche au prix de tant de peines et de tant de crimes; les richesses, les honneurs, la gloire lui échappent le plus souvent; son pouvoir n'est jamais durable; c'est Dieu lui-même qui ne veut pas que le règne des tyrans se prolonge; si, dans sa colère, il les envoie quelquefois aux peuples pour les punir de leurs péchés, il les renverse bientôt lui-même par un effet de sa miséricorde. Le règne des rois est long, parce qu'ils s'appuient sur l'amour et la fidélité; celui des tyrans est court, parce que leur pouvoir ne repose que sur la crainte, qu'ils n'ont pas d'amis, et que tout le monde les abandonne au jour de l'épreuve.

Le tyran est donc moins heureux que le roi, même sur la terre; il a plus de soucis, il court plus de dangers, il a moins de gloire, il a même moins de richesses, car il lui faut s'entourer de satellites et gorger d'or ses complices. Et puis, en sortant de cette vie, il tombe sous la main de Dieu, qui punit le tyran plus sévèrement qu'aucun autre pécheur. « Si un homme est damné, dit saint Thomas, pour avoir tué ou réduit en servitude un de ses semblables, combien plus sera puni le tyran, qui tue, qui vole à son gré, et qui machine

(1) *De regimine principum*, liv. I.

contre la liberté de tous! Il s'enfoncera dans la damnation, ajoute-t-il en citant Isaïe; car si Dieu est indulgent pour les petits, il est terrible pour les puissants (1). »

Venons-en maintenant à l'aristocratie, et à son contraire, l'oligarchie.

L'aristocratie, comme la monarchie, est prise par saint Thomas en son sens étymologique; elle est le gouvernement des meilleurs. Si dans une société il se rencontre des citoyens qui l'emportent éminemment sur tous les autres en vertu politique, et si ce sont eux qui gouvernent, leur pouvoir est un pouvoir aristocratique.

L'oligarchie, au contraire, est le gouvernement des plus riches; elle ne repose pas sur une supériorité de vertu, mais de richesse.

Les vrais aristocrates commandent *secundum virtutem;* ils obéissent à la loi nationale; leur pouvoir ne s'exerce que pour l'utilité commune. Les oligarques, au contraire, ne gouvernent que

(1) Si quis unum hominem spoliat vel in servitutem redigit vel occidit, maximam pœnam meretur; quantum quidem ad judicium hominum mortem; quantum verum ad judicium Dei, damnationem æternam; — quanto magis putandum est tyrannum deteriora mereri supplicia, qui undique et omnibus rapit, contra omnium libertatem laborat, pro libito voluntatis suæ quoscumque interficit...

Exiguo conceditur misericordia, potentes autem potenter tormenta patientur... Profundius in pœnis submersus erit...

pour leur utilité personnelle, et n'obéissent qu'à leurs intérêts ou à leurs passions.

L'aristocratie, quoique à un moindre degré, offre les avantages et les mérites de la monarchie ; l'oligarchie aussi, à un moindre degré, est grosse des mêmes dangers et des mêmes crimes que la tyrannie.

Il est à noter que, dans la langue politique de saint Thomas, toute élection est une institution aristocratique ; car elle a pour but de faire sortir de la foule les plus vertueux pour leur conférer le pouvoir, c'est-à-dire de former une véritable aristocratie, dans le sens propre du mot, un gouvernement par les meilleurs (1). Aristote pensait de même. On saisit pourtant cette différence entre les deux publicistes, que, conformément aux doctrines antiques, Aristote suppose d'ordinaire une vertu héréditaire dans les familles aristocratiques, ce que les Romains appelaient le *genius* des races sacerdotales et guerrières ; et qu'au contraire saint Thomas voit plutôt dans le mérite un attribut personnel que l'élection seule constate. S'il reconnaît chez les nobles et les riches plus de probabilité de vertu politique que chez les pauvres, c'est seulement parce qu'ils ont plus de facilités pour s'instruire au bien, et sont moins exposés à la tentation.

(1) Quod principes eligantur, hoc est optimatum... Electio populi est optimatum. (*Expos.*, livre II, lect. 17, § b.)

Restent enfin la république et la démocratie.

L'essence de la république est le partage du pouvoir entre des citoyens égaux et semblables, qui participent tous au pouvoir judiciaire et au pouvoir politique, qui ont tous droit à toutes les magistratures, et qui sont tous appelés à les exercer tour à tour. Le devoir de juger et celui de décider dans toutes les affaires de l'État appartient en principe à l'assemblée du peuple ; celle-ci seule fait la loi, à laquelle les magistrats et le peuple lui-même doivent se conformer. Tous les citoyens font également partie de l'assemblée du peuple.

Nous venons de dire que l'élection des magistrats était considérée comme une institution aristocratique; la désignation des magistrats par la voie du sort, au contraire, était considérée comme éminemment républicaine, parce qu'elle donnait un droit égal à tous les citoyéns.

Quant à la démocratie, elle est l'abus de la république, et elle est surtout l'abus de la liberté. Tout ce qui restait de discipline morale disparaît; chacun vit à sa guise, sans souci des traditions et des règles antiques; les liens de la famille se relâchent de plus en plus; le père, l'époux ne sont plus respectés; les esclaves n'obéissent plus à leurs maîtres, et, au milieu de cette dissolution universelle, le peuple, oublieux des lois nationales, n'écoute plus que la voix des démagogues, et suit aveuglément toutes ses passions et ses caprices.

La pire des démocraties, suivant saint Thomas, qui copie encore en cela Aristote, est celle où le pouvoir appartient à la plèbe industrielle. Pourtant, même en ce cas, la tyrannie populaire est moins mauvaise que la tyrannie d'un seul et que celle des oligarques; car, étant exercée dans l'intérêt du plus grand nombre, elle se rapproche nécessairement davantage du bien commun.

Si la démocratie est le moins mauvais des mauvais gouvernements, en revanche, la république est le moins bon d'entre les bons, et la raison en est claire, c'est qu'elle est celui qui réalise le moins la souveraineté de la vertu, et où l'ordre hiérarchique est le moins dessiné; celui, en un mot, qui est le moins organisé.

En résumé donc, si l'on considère les gouvernements en eux-mêmes, indépendamment de toute idée d'application, comme on considérerait des objets d'art, et, pour ainsi dire, sous le rapport de leur beauté idéale, on trouve qu'il existe une double série de gouvernements, les bons et les mauvais; que le meilleur des bons, la monarchie, correspond au pire des mauvais, la tyrannie; qu'au second rang, dans chaque série, sont l'aristocratie et l'oligarchie; et qu'enfin le dernier des bons, la république, correspond au moins mauvais de l'autre série, la démocratie, de sorte que ces deux derniers gouvernements sont les moins tranchés de tous, médiocres l'un et l'autre, jamais très bons, jamais très mauvais (1).

(1) *De regimine princ.*, liv. I, ch. 3.

Maintenant le sens des mots étant bien défini, si de la considération abstraite des gouvernements en eux-mêmes et de l'étude de leurs qualités internes et plus ou moins harmoniques, nous passons à une étude voisine de la première, mais qui n'est pas la même et que tous les aristotéliciens distinguent soigneusement, à celle de l'application et de la pratique, nous rencontrons aussitôt la vieille et célèbre question : lequel des trois bons gouvernements est le préférable?

Remarquez qu'il ne s'agit pas encore de déterminer quel est de tous les gouvernements le meilleur et le préférable ; cette question sera traitée au chapitre suivant ; mais seulement lequel est le préférable des trois gouvernements donnés, en les comparant l'un à l'autre et sans les mélanger.

Sur ce point saint Thomas enseigne d'abord avec tous les théologiens que les peuples sont appelés par la nature même à se choisir des gouvernements différents, selon la différence de leurs besoins, de leurs idées, de leur génie, et aussi selon les diverses influences auxquelles ils sont soumis ; car le Docteur angélique, nous le verrons plus loin, n'était pas à l'abri des erreurs astrologiques de son époque.

Mais en dehors de ces vocations diverses des peuples, y a-t-il en règle générale une préférence à donner à tel ou tel gouvernement? Y a-t-il parmi les trois formes classiques, une forme meilleure et plus sûre qu'il soit raisonnable aux

peuples de choisir et qu'il soit du devoir des publicistes de leur conseiller?

A cette question on trouve deux réponses différentes dans les œuvres de saint Thomas : l'une est longuement exposée dans le Commentaire de la *Politique* d'Aristote ; l'autre se trouve dans le *De regimine principum*. Nous les reproduirons toutes deux.

Dans son Commentaire sur Aristote, et d'après lui, saint Thomas fait dépendre le choix d'un gouvernement d'une considération capitale dans le système, celle de l'égalité ou des inégalités de vertu politique entre les citoyens.

Se rencontre-t-il dans un peuple un citoyen jouissant sur tous les autres d'une supériorité éminente de vertu? Aristote et saint Thomas lui délèguent une royauté perpétuelle, c'est-à-dire qui durera autant que sa prééminence. La monarchie, dans ce cas, est la conséquence naturelle de la souveraineté de la vertu.

De même si dans une fraction, dans une classe du peuple, il se trouve une prééminence analogue sur les autres classes, cette classe supérieure en vertu devra exercer la souveraineté, et nous aurons l'aristocratie.

Mais s'il n'existe pas en faveur d'un ou de plusieurs citoyens une prééminence semblable, une prééminence bien constatée, analogue à celle qui sépare le mari de la femme, le père du fils, le maître de l'esclave ; — si la cité se compose de citoyens à peu près semblables et à peu

près égaux en vertu, — en ce cas le pouvoir devra être partagé entre eux, et le gouvernement républicain sera adopté.

Telle était l'opinion d'Aristote et telle est celle que, dans son *Exposition*, saint Thomas reproduit, commente, développe, sans y rien opposer et en l'adoptant complétement (1).

(1) Illum magis expedit principari, qui unus existens primus est; talis est ille qui excedit omnes alios in virtute... Magis expedit multitudinem dominari ubi est politia æqualium et similium, et virtus unius non excedit virtutem omnium aliorum. (*Expos.*, liv. III, lect. 12, § o.)

Regem autem aut solum nomen regis habere oportet et equivoce, aut talem esse propter excellentiam virtutis et boni universaliter. (*Id.*, liv. IV, lect. 1, § k.)

Regnum debet esse principatus voluntarius..., et regem oportet esse dominum majorum in regno. Difficile est autem unum invenire qui volentibus pluribus principetur et qui sit dignus dominus majorum... Quæ est proportio dignitatis et honoris regis ad dignitatem et honorem subditorum, eadem debet esse proportio virtutis principantis ad virtutem subditorum... Talem autem regem invenire non est possibile, vel nimis est difficile. (*Id.*, liv. V, lect. 10, § l.)

Eos qui sunt similes et æquales et secundum naturam et secundum virtutem, bonum est et justum omnes principari, non simpliciter sed secundum partem, puta unum in uno tempore, alium in alio, vel unum in uno principatu, alium in alio. Justum est enim similes et æquales æquale habere. (*Id.*, liv. VII, lect. 2, § x.)

Cette opinion, il est vrai, n'est pas formellement exprimée dans la *Somme;* je ne l'y ai pas rencontrée; mais elle y est quelquefois supposée et elle n'y est jamais combattue.

Il est évident d'ailleurs qu'un système politique où le pouvoir se distribue suivant le degré de la vertu politique et se partage également entre les citoyens qui sont au même degré, cadre parfaitement avec le principe supérieur de la souveraineté de cette vertu.

Il semble donc que l'opinion que je viens d'exposer était surtout l'opinion scientifique, philosophique de saint Thomas, celle qu'il professait dans l'école; mais il faut reconnaître que dans le *De regimine principum*, où il abandonne plus souvent la région des idées abstraites pour s'occuper de la pratique, et dans la partie de cet ouvrage qui est certainement de lui, il ne fait plus entrer en ligne de compte

Justum est unumquemque, secundum dignitatem propriæ virtutis habere. (*Id.*, *id.*, *id.*, § y.)

Si invenietur aliquis unus in civitate vel regno qui bonis animæ et bonis corporis et bonis exterioribus superexcellat alios, justum est ipsum solum principari, quamdiu est talis. Si autem secundum successionem inveniantur tales in aliquo genere, expedit secundum genus principari... Si autem inveniantur plures qui sic excedant reliquam multitudinem, expedit eos principari per vitam... Intelligendum est quod aliquos esse sicut excellentes totam multitudinem, ut prædictum, est *rarum valde*. (*Expos.*, liv. VII, lect. 10, § q et r, etc., etc.)

l'égalité ou l'inégalité de vertu des citoyens, et conclut tout simplement en faveur de la monarchie.

Il connaissait pourtant les inconvénients attachés à chaque monarchie ; il les a signalés à diverses reprises, notamment dans un passage de la *Somme*, où il dit expressément que la monarchie se corrompt facilement, que, à cause du grand pouvoir confié au roi, elle dégénère aisément en tyrannie, à moins d'une vertu parfaite en celui qui jouit de ce pouvoir, et il ajoute que cette vertu est rare (1).

Néanmoins, dans le *De regimine principum* et après une longue dissertation, il se décide pour elle. Cette discussion est contenue aux chapitres 2, 3 et 4 du premier livre. Je crois devoir en reproduire tout l'enchaînement.

Saint Thomas pose en principe que le salut du peuple gît dans la conservation de l'unité, c'est-à-dire de la paix, dont l'absence détruit toute l'utilité que les hommes cherchent dans la vie sociale. La fin des gouvernements est de procurer le salut du peuple et par conséquent l'unité et la paix. Sur ce but, il n'y a pas de discussion possible, mais seulement sur les moyens

(1) Regnum est optimum regimen si non corrumpatur ; sed propter magnam potentiam quæ conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur... Perfecta autem virtus in paucis invenitur. (*Somme*, 1ª 2æ, quest. 105, art. 2, ad 2um.)

de l'atteindre. Plus donc un gouvernement aura de force pour maintenir l'unité de la paix, plus il sera utile. Or, évidemment, de même que ce qui est chaud par soi-même est la cause la plus efficace de la chaleur, de même ce qui est un en soi maintiendra mieux l'unité que ce qui ne l'est pas. La monarchie est donc préférable à toute pluralité dans le gouvernement; elle a, nécessairement, et par sa constitution même, plus d'unité interne et est, par conséquent, plus capable de maintenir l'unité et la paix. — Pour corroborer ce raisonnement, viennent ensuite les exemples ordinaires tirés de la constitution naturelle des êtres physiques et moraux, où la science prétendait montrer que l'unité résulte toujours de l'action d'une force supérieure et unique.

Mais ce point établi, saint Thomas, en regard de la royauté, met la tyrannie, en laquelle la royauté dégénère si facilement, et il montre que l'une est aussi mauvaise que l'autre est bonne. Il en donne plusieurs raisons et de très fortes, par exemple que si l'unité dans le pouvoir ajoute à sa force et si c'est à ce surcroît de force que la royauté doit sa supériorité sur les autres gouvernements justes, par suite, la tyrannie est nécessairement plus redoutable et plus nuisible que tout autre gouvernement injuste, parce qu'elle a aussi plus de force qu'aucun d'eux. C'est là qu'il esquisse le sombre tableau des excès de la tyrannie, dont j'ai tout à l'heure détaché quelques traits.

Voilà donc le bien et le mal en présence, et les publicistes comme les peuples se trouvent bien embarrassés, car, s'ils se laissent séduire par les mérites de la monarchie, ils risquent le grand mal de la tyrannie ; et s'ils se laissent effrayer par la crainte de celle-ci, ils perdent le grand bien qui est attaché à celle-là.

Pour s'éclairer dans sa recherche, saint Thomas entreprend alors une étude expérimentale sur les avantages et les inconvénients attachés aux diverses formes de gouvernement, et il en trouve la matière dans l'histoire du peuple romain, qui a passé tour à tour par ces diverses formes. Dans cette analyse historique, un seul passage est intéressant, mais il l'est beaucoup ; c'est celui où saint Thomas explique l'accroissement extraordinaire de la république romaine par la liberté politique qui y régnait.

« Dans une monarchie, dit-il, les citoyens ont peu d'énergie pour le bien commun ; ce qu'ils font pour ce bien, ils ne croient pas le faire pour eux, mais pour autrui, pour le roi qui a seul la disposition de tous les biens publics. Mais supposez que ce bien commun ne dépende pas d'un seul homme, en ce cas, ils ne s'y attachent plus comme à la chose d'autrui, mais comme à leur propre chose. Aussi l'expérience montre-t-elle qu'une seule cité, gouvernée par des magistrats annuels peut plus qu'un roi, qui gouverne trois ou quatre cités, et que de lourdes charges imposées par la communauté sont supportées plus

aisément que des taxes légères exigées par un roi (1). »

Cet aperçu sur les avantages propres aux gouvernements libres est assurément juste et aurait pu être fécond ; malheureusement saint Thomas ne fait que le jeter en passant, et sans s'y arrêter, il se contente de montrer dans l'histoire de Rome les dangers des diverses formes de gouvernement, pour conclure enfin en faveur de la monarchie, d'une part parce qu'elle offre moins de proie aux dissensions, et d'autre part, parce que, à tout considérer, elle engendre moins souvent la tyrannie que les gouvernements *pluralitaires* (*regimina plurium*).

Cette monarchie d'ailleurs, il ne faut pas l'oublier, est une monarchie élective, et même une monarchie limitée et tempérée, comme nous l'avons dit plus haut.

Mais ce n'est pas encore là le dernier mot de saint Thomas ; ni le Commentaire sur la *Politique* d'Aristote, ni le *De regimine principum* ne contiennent toute sa pensée ; pour la connaître, c'est à la *Somme* qu'il faut recourir.

(1) Homines sub rege viventes segnius ad bonum communem nitantur... Cum autem bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune, quasi ad id quod est alterius, sed quilibet attendit ad illud quasi suum. (*De reg. princ.*, liv. I, ch. 4.)

IX

LE MEILLEUR GOUVERNEMENT.

Le gouvernement le plus parfait, selon saint Thomas, n'est ni la monarchie, ni l'aristocratie, ni la république ; c'est celui où ces trois formes de gouvernement sont mélangées de manière à réunir les avantages et à neutraliser les inconvénients de chacune d'elles.

Mais comment doit s'opérer ce mélange ? Comment les trois formes de gouvernement doivent-elles être combinées pour produire ce composé parfait ? Voilà le point capital et celui qu'il faut éclaircir pour bien apprécier la solution.

Or, selon saint Thomas, le mélange s'opérera dans les proportions les plus convenables (*politia bene commixta*), si un chef suprême élu dirige les affaires générales de l'État, si des magistrats inférieurs, également élus, concourent avec lui à l'administration, et si tous les citoyens, même les plébéiens, peuvent être élus et ont droit d'élire à toutes les magistratures, soit à la suprême, soit aux subordonnées.

Dans cette forme de gouvernement, la part de la monarchie sera dans le commandement d'un seul ; la part de l'aristocratie sera dans la multiplicité des magistratures électives ; la part de la démocratie sera que tous les magistrats puissent

être élus dans tous les rangs du peuple et que tout le peuple concoure à leur élection.

Cette organisation politique est la meilleure qu'on puisse concevoir (*optima principum ordinatio*).

Toute cette théorie se trouve exposée dans la *Somme* (*prima secundæ*), à l'article 1er de la question 105.

Nous sommes au milieu du Traité des lois, l'un des plus justement célèbres de la *Somme.* Saint Thomas a commencé à traiter de la loi mosaïque et à la défendre contre ses détracteurs ; il l'a déjà défendue dans sa morale et dans son culte; il en vient maintenant aux institutions politiques et civiles, et particulièrement à l'organisation du gouvernement.

Arrivé là, il se demande : *Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit ?* — Si la loi ancienne a bien organisé le gouvernement?

C'est pour répondre à cette question qu'il pose d'abord le grand type de perfection gouvernementale que je viens de reproduire, s'attachant ensuite à montrer que l'institution politique du peuple hébreu y était parfaitement conforme. Moïse, en effet, dit-il, et ses successeurs Josué et les juges, gouvernaient le peuple en qualité de princes ; soixante-douze vieillards ou seigneurs élus gouvernaient sous eux les tribus ; ces magistrats étaient pris parmi tout le peuple (*Provide de omni plebe viros sapientes. Exod.* XVIII),

et enfin tout le peuple les élisait (*Date ex vobis viros sapientes. Deut.* I).

La conformité était donc parfaite, sauf que chez les Juifs, et à cause de leur état exceptionnel, Dieu s'était réservé à lui-même l'élection du prince souverain, qui, en règle générale, appartient au peuple.

On voit donc que c'est en s'inspirant de Moïse et de l'Ancien-Testament que saint Thomas est arrivé à la conception gouvernementale la plus large, et, dans la langue politique de notre temps, la plus démocratique et la plus républicaine qu'il ait jamais émise.

Remarquez en effet qu'il ne s'agit plus d'un modèle pris dans les petites républiques grecques, avec leurs esclaves, où, dans la rigueur des théories, la masse du peuple et tous les ouvriers proprements dits sont exclus de la cité, et où le cadre social se réduit aux familles des nobles guerriers. Il s'agit d'Israël, où il n'y a pas d'aristocratie de race, où tous les Hébreux sont du même sang, où il n'y a pas même de riches, où tous les citoyens ont leur part dans la propriété de la terre et où tous travaillent de leurs mains.

Ici donc saint Thomas, quand il parle du peuple, parle bien du vrai peuple; quand il donne à tous le droit électoral, il entend bien le suffrage universel; quand enfin il institue dans sa société type l'élection du prince souverain et de tous les magistrats, et quand il donne à tous

les citoyens le droit d'éligibilité, il trace réellement le plan d'une république démocratique.

D'où l'on peut conclure que, pour les intérêts de la démocratie et ceux de la liberté des individus et des peuples, Moïse est un meilleur maître qu'Aristote, et qu'il eût mieux valu, pour la science politique du moyen âge, s'inspirer de l'Écriture que de la science grecque (1).

(1) *Quest.* 105. De judicialium præceptorum ratione.

Quæritur primum de ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes.

Art. 1. Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit?

Conclusio : Cum in regno in quo unus virtute conspicuus cæteris omnibus, etiam inferioribus principibus, præest, et in quo ad principatum omnes virtute conspicui (etiam populares) eligi possunt et eligendi jus habent, sit optima principum ordinatio, cumque hujusmodi fuerit veteris legis de principibus institutum, certum est eam de principibus convenienter ordinasse.

Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliquo civitate vel gente duo sunt attendenda : Quorum unus est ut omnes aliquam partem habeant in principatu ; per hoc enim conservatur pax populi et omnes talem ordinationem amant et custodiunt... — Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatuum, cujuscum sint diversæ species... præcipuæ tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem, et aristocratia, id est potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem.

X

LES LOIS HUMAINES. — L'OBÉISSANCE AUX LOIS.

Saint Thomas définit la loi humaine : *quædam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata ;* un règlement raisonnable fait en vue du bien commun et promulgué par l'autorité publique.

Ainsi, outre le droit du législateur et la promulgation, il exige, pour la validité de la loi, qu'elle soit conforme à la raison et tende au bien commun.

Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel régno, in quo unus præficitur secundum virtutem qui omnibus præsit, et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem : et talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis est enim omnis politia bene commixta ex regno, in quantum unus præsit, et ex aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum.

Et hoc fuit institutum secundum legem divinam ; nam Moyses et ejus successores, etc.

AD PRIMUM... Populus ille sub speciali cura Dei regebatur,.. Et ideo electionem regis non commisit Deus populo, sed sibi reservavit.

Ces deux conditions essentielles sont posées dès le début du Traité des lois.

D'une part, la raison étant le principe des actes humains, il est tout simple que la loi qui a pour objet de régler ces actes lui soit soumise : *lex est dictamen rationis;* et d'autre part la loi ne doit pas moins nécessairement tendre au bien commun, puisque ce bien commun est le but même pour lequel elle a été instituée.

Tout règlement qui ne tendrait pas au bien commun et ne serait pas raisonnable, cesserait par cela même d'être une loi.

Nous venons de dire que le bien commun est le but de la loi humaine. Saint Thomas développe cette règle en montrant que l'objet spécial de la loi est d'assurer la paix de la société, la répression des injustes entreprises des méchants, ou, en des termes plus larges, de créer l'amitié mutuelle entre les hommes.

Ailleurs, il est expliqué que l'objet de la loi n'est pas seulement de punir la violation de la paix publique et de prêter main forte à l'exécution des engagements privés, mais comprend, en général, tout ce qui intéresse la communauté et son gouvernement.

La loi humaine ne doit pourtant pas punir ni interdire tout mal, sinon elle empêcherait beaucoup de bien et nuirait à la société ; elle ne réprime pas tous les péchés, mais seulement ceux qui sont contraires à l'intérêt de sa conservation ; elle n'ordonne pas non plus tous les actes ver-

tueux ; elle se proportionne dans ses commandements et dans ses prohibitions à la faiblesse de la majorité des hommes.

Du but et de l'objet des lois résulte clairement leur nécessité. On ne pourrait se passer de lois qu'en se confiant à l'arbitraire du chef; mais la justice inanimée de la loi est préférable à la justice animée du juge, et cela pour trois raisons : 1° Il est plus aisé de poser une règle générale juste que de décider justement une question de fait, sans règle antérieurement posée ; 2° Il est plus aisé de trouver quelques législateurs capables de faire la loi, que beaucoup de bons juges capables d'y suppléer ; 3° Le législateur qui statue en matière générale et pour l'avenir, est plus dégagé de passions que le juge qui prononce sur des cas particuliers et pour le présent.

Mais ce n'est pas assez de dire ce qu'est la loi humaine et à quoi elle sert, il faut montrer encore comment elle se lie aux lois générales du monde.

Saint Thomas a posé comme loi première et suprême, la loi éternelle, c'est-à-dire celle de l'universalité des êtres, telle que Dieu la conçoit et la veut. A cette loi se rattachent nécessairement toutes les lois humaines, qui doivent en dériver et qui en dépendent, au même titre que, dans un État, des ministres inférieurs dépendent du souverain.

A la loi éternelle qui est en Dieu, correspond dans les créatures la loi naturelle dont il a été

déjà parlé, et qui n'est pas autre chose que la loi de nature, la loi par laquelle les êtres en général et les hommes en particulier sont portés vers leur fin légitime.

C'est sur cette loi, comme sur leur base, que doivent reposer toutes les lois humaines qui en dépendent, comme les conséquences dépendent du principe, et les applications de la règle générale.

Dans la loi naturelle, nous l'avons vu, sont compris les principes généraux et indémontrables de la raison pratique. C'est de ces principes que doit partir le législateur pour arriver à des dispositions particulières et déterminées. Son but, en cette œuvre, sera d'améliorer la vie humaine (*utilitas vitæ humanæ*). Pour l'atteindre, il pourra et devra ajouter beaucoup aux préceptes de la loi naturelle; il pourra aussi les modifier en quelques points, et nous avons vu que, dans la pensée de saint Thomas, ces additions et ces modifications vont jusqu'à l'institution de la propriété territoriale et de l'esclavage, qu'il met sur le même rang et regarde comme deux institutions légitimes du droit humain.

Les lois humaines étant fondées sur la volonté de l'homme, il est naturel qu'elles varient avec cette volonté. Mais il y a des règles à cette variation.

D'une part, elles doivent varier suivant la condition des peuples, par exemple suivant leur dégré de moralité.

D'autre part, elles doivent varier suivant le principe politique du gouvernement; c'était la règle déjà posée par Aristote, et qui, depuis, a été reprise avec tant d'éclat par Montesquieu; l'ordre politique domine ainsi l'ordre civil et économique, et de tout droit (1).

D'autre part enfin, elles doivent varier suivant les progrès de la science et de l'art humain. Saint Thomas est formel à cet égard. Il est dans la nature de l'esprit humain, dit-il, d'aller de l'imparfait au parfait. Cette marche se vérifie dans les sciences spéculatives; elle existe aussi en toute pratique. Il n'est pas de découverte utile à la communauté humaine qui n'ait été très insuffisante dans son origine et n'ait été perfectionnée peu à peu. Les lois doivent suivre ce progrès (2); seulement, comme elles tirent une

(1) Leges omnes ferri debent, secundum quod competit politiæ per se, et non e converso politiæ ordinari debent secundum quod competit legibus. (*Exposit.*, liv. IV, lect. 1, § g.)

(2) *Somme*, 1ª 2æ, quest. 97, art. 1. Humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam in operalibus. Nam primi qui intenderun invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta, in multis deficientia, quæ pos-

partie de leur autorité de la coutume, il importe que les changements n'y soient opérés qu'avec lenteur et ménagement, et s'ils sont de grande utilité, — précaution qui n'est pas nécessaire dans la pratique des arts ordinaires, où la raison seule commande et où toutes les améliorations doivent être acceptées aussitôt que connues (1).

Après ces données générales sur les lois humaines, vient la grande question de l'obligation qu'elles imposent à la conscience, et de l'obéissance qui leur est due.

Les lois humaines n'obligent pas la conscience en tant qu'elles sont une œuvre humaine ; jamais l'homme n'a le droit de commander à l'homme ; elles ne l'obligent que parce qu'elles sont une dérivation de la loi éternelle et qu'elles remontent ainsi, par leur origine, jusqu'à Dieu, à qui seul l'homme doit obéissance.

Si donc elles perdent leur caractère de conformité à la volonté divine, elles perdent, par là même, leur caractère de loi ; elles ne sont plus obligatoires.

En d'autres termes, les lois n'obligent que si elles sont justes, car la justice n'est que la con-

teriores mutaverunt instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt a communi utilitate.

(1) Ea quæ sunt artis habent efficaciam ex sola ratione, et ideo ubicumque melioratio occurrit est mutandum quod prius tenebatur (*Id.*, *id.*, *id.*, art. 2.)

formité à la loi éternelle (1). C'est ce qu'avait déjà dit saint Augustin : *Lex esse non videtur quæ justa non fuerit.*

Les lois injustes ne sont pas des lois, elles sont plutôt une dépravation de la loi.

Or, les lois peuvent être injustes de plusieurs manières : *ex fine* quand elles sont contraires au bien public ; *ex auctore* quand elles dépassent le pouvoir du législateur ; *ex forma* quand elles violent la justice distributive qui doit présider à l'administration de la société.

En tous ces cas, les lois n'obligent pas.

Les hommes, cependant, feront souvent bien de les exécuter, soit pour éviter le scandale, soit de peur, en les violant, de tomber dans un mal plus grand ; mais, en principe et par elles-mêmes, elles n'ont plus d'autorité, et, à défaut de circonstances contraires, la désobéissance est un droit.

Elle peut être même un devoir, par exemple à l'égard des lois des empereurs qui ordonnent l'idolâtrie.

Sans doute, les chrétiens sont tenus d'obéir aux princes temporels, mais ils le sont seulement dans les limites de la justice, *in quantum ordo justitiæ requirit.* Si le pouvoir du prince n'est

(1) Justæ leges humanæ obligant hominem in foro conscientiæ, ratione legis æternæ a qua derivantur. — C'est la conclusion de l'art. 4 de la quest. 96, 1ª 2æ, *Somme.*

pas légitime, si l'ordre est injuste, ils ne sont plus tenus d'obéir, sinon pour éviter le scandale et le danger.

Il ne faudrait pas objecter que les supérieurs étant les intermédiaires naturels entre Dieu et les sujets, ceux-ci doivent toujours leur obéir. Les supérieurs, il est vrai, ont le droit de parler au nom de Dieu, mais ils ne l'ont que pour un objet déterminé ; par exemple un chef de soldats a ce droit, en ce qui touche le service militaire. En tout le reste, les hommes sont soumis immédiatement à Dieu.

L'homme d'ailleurs a, pour se conduire, la double lumière de la loi naturelle et de la loi écrite ; il ne doit donc obéir qu'aux choses licites.

L'obéissance est la plus grande des vertus morales, parce qu'elle suppose le sacrifice de ce qui est le plus cher à l'homme, sa volonté propre ; mais l'obéissance qui s'étendrait à tous les ordres deviendrait une obéissance *indiscrète* et serait un péché.

Tel est le résumé des principes généraux de saint Thomas sur les lois humaines et l'obéissance qui leur est due. Ces principes sont longuement développés au Traité des lois, particulièrement de la question 90 à la question 97, *prima secundæ*, et aussi à la question 104, de la *secunda secundæ*, où il est traité de l'obéissance. Je n'ai fait qu'en analyser et en traduire les propositions principales.

XI

DE L'INSURRECTION ET DU TYRANNICIDE.

Nous venons de tracer les limites du devoir de l'obéissance aux lois : on n'est tenu d'obéir ni aux lois injustes ni aux pouvoirs illégitimes. Mais n'être pas tenu d'obéir à une loi ou même à un pouvoir et renverser ce pouvoir par la violence sont choses diverses. Sur le second point que pensait saint Thomas? Reconnaissait-il aux citoyens le droit de passer de la *résistance passive* à la *résistance active*, ou en termes plus simples de s'insurger, et en quel cas le reconnaissait-il? Ou bien voulait-il qu'ils supportassent toujours le pouvoir, quelque mauvais qu'il fût, s'en remettant à Dieu du soin de les en délivrer?

Remarquez qu'il s'agit d'un cas de conscience et que saint Thomas parle ici avec toute son autorité théologique.

Or, sur cette question si délicate et dont les conséquences peuvent être si terribles, saint Thomas n'hésite pas à prononcer comme a toujours prononcé la conscience des peuples; il distingue formellement entre la sédition, qu'il condamne, et l'insurrection qu'il loue ou dont il reconnaît du moins la légitimité.

La sédition est une lutte injuste (*pugna injusta*) soulevée entre citoyens et dirigée contre le

bien de l'unité et de la paix ; elle est un péché mortel et un péché d'autant plus grave, que le bien public qu'elle attaque est un bien plus grand (1),

Mais si le pouvoir attaqué est un pouvoir injuste, s'il gouverne tyranniquement, c'est-à-dire s'il ne tend pas au bien commun, mais au bien privé des gouvernants, en ce cas ceux qui l'attaquent ne sont plus des séditieux. Un peuple indépendant, en effet, a toujours le droit de destituer le roi qu'il s'est donné, si ce roi le tyrannise, et il conserve ce droit même après avoir juré fidélité perpétuelle ; car en violant le pacte qui le liait à ses sujets, le prince lui-même l'a dégagé de ses serments. En un mot, le peuple a le droit de s'insurger.

Voici les propres paroles de saint Thomas :

D'abord dans la *Somme* 2ª 2ª, quest. 42, art. 1, ad. 3. « Le gouvernement tyrannique est injuste parce qu'il n'agit pas en vue du bien public, mais du bien particulier du gouvernant... Aussi le renversement d'un tel gouvernement n'a pas le caractère d'une sédition. (*Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis...*) C'est plutôt le tyran qui est séditieux, lui qui entretient dans le peuple les discordes et les séditions pour régner plus sûrement (2). »

(1) *Somme*, 2ª 2ª, quest. 42, art. 1.

(2) Regimen tyrannicum non est justum, quia

De même au *De regimine principum*, liv. I, chap. 6 : « Si un peuple est indépendant (*si ad jus multitudinis alicujus pertineat sibi providere de rege*), il peut, sans injustice, destituer le roi qu'il a institué (*non injuste ab eadem multitudine rex institutus potest destitui*) ou réprimer le pouvoir royal si le prince en abuse. Et il ne faut pas croire qu'en destituant le tyran, le peuple lui manque de fidélité (*infideliter agere*), même au cas où il se serait auparavant soumis à lui pour toujours (*etiam si eidem in perpetuo subjecerat;*) car le prince, en ne s'acquittant pas fidèlement de la fonction royale, a mérité que le pacte fait entre lui et ses sujets ne soit pas observé à son égard (*ipse meruit... quod ei pactum a subditis non reservetur...*) Ainsi Rome chassa les Tarquins (1)... »

non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per philosophum... Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis (nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine). Magis autem tyrannus est seditiosus, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit.

(1) Si ad jus multitudinis alicujus pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destitui, vel refrænari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subjece-

Pour saisir toute la portée de ce passage, il faut se souvenir qu'en règle générale dans les principes de saint Thomas, la monarchie, même héréditaire, vient primitivement du choix du peuple.

La même doctrine est exposée dans les trois ouvrages où saint Thomas a traité des questions politiques. Je viens de citer la *Somme* et le *De regimine principum;* le Commentaire sur la *Politique* d'Aristote contient plusieurs passages dans le même sens ; on y trouve même plus, on y trouve cette autre doctrine que j'ai déjà reproduite au chapitre de la Souveraineté, que les citoyens à qui leur vertu politique donne le droit de posséder le pouvoir, non-seulement peuvent s'en emparer avec justice, s'ils en ont la puissance, mais le doivent sous peine de péché (*virtuosi... moverent seditionem rationabiliter et peccarent si non moverent*) (1). L'insurrection pour eux n'est plus simplement un droit, elle devient un devoir.

Mais sans s'arrêter à ce dernier point qui est accessoire, il est incontestable que saint Thomas a toujours et formellement reconnu aux citoyens le droit d'insurrection contre tout pouvoir tyrannique.

rat, quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur. Sic Romani Tarquinium superbum ejecerunt.

(1) *Exposit.*, liv. v, lect. 1, § d.

La distinction entre la sédition coupable et l'insurrection légitime était si bien établie dans son esprit, qu'elle a passé même dans sa langue. Tandis que les mots *seditio* et *seditiosus* sont presque toujours employés par lui en mauvaise part, le mot *insurgere* est toujours pris dans un sens honorable. Entre autres exemples, je citerai la phrase suivante tirée du *De regimine principum*, liv. I, chap. 10. « *Non potest diu conservari quod votis multorum repugnat... Occasio deesse non potest contra tyrannum insurgendi... Insurgentem populus votive prosequitur, nec de facili carebit effectu quod cum favore multitudinis attentatur.* »

Il est curieux assurément de rencontrer, dans le latin scolastique du XIIIe siècle, un mot dont l'analogue n'a passé dans la langue française qu'il y a moins de cent ans, à l'époque des *insurgents* d'Amérique et n'est devenu d'un usage fréquent qu'en ce siècle-ci. Mme de Staël avait-elle donc raison de dire qu'en Europe c'est la liberté qui est ancienne et le despotisme nouveau! On voit du moins qu'en certaines limites et en ce qui touche les théories politiques, son observation ne manquait pas de justesse. Saint Thomas est ici d'un libéralisme qui devait scandaliser Bossuet.

Pourtant, il faut bien comprendre sa pensée ; il faut bien savoir que, s'il permet l'insurrection, il la redoute. Elle est à ses yeux un remède extrême, auquel il ne faut recourir qu'en cas de

nécessité. Pour qu'elle soit légitime, le trouble qu'elle amène ne doit pas être plus nuisible au peuple que la continuation même de la tyrannie. L'insurrection est toujours dangereuse, même en cas de succès ; trop souvent elle est suivie de dissensions civiles et finit par aboutir à une nouvelle tyrannie pire que la première (1).

Saint Thomas avait dans l'esprit la largeur et la modération qui conviennent aux grands hommes ; incapable de donner dans un extrême, il défendait à la fois les droits du peuple contre les excès du pouvoir et la paix de l'État contre les passions de la révolte.

Le même bon sens et la même modération éclatent également en ce qu'il dit du tyrannicide, ce droit prétendu que la plupart des docteurs du moyen âge acceptèrent sur l'autorité des traditions classiques et qu'ils enseignaient publiquement en l'appuyant d'exemples tirés de la Bible. On sait que cette théorie ne fut condamnée qu'au concile de Constance. Cent cinquante ans auparavant, saint Thomas la réfutait déjà,

(1) Si prævalere quis possit adversus tyrannum, ex hoc ipso proveniunt multotiens gravissimæ dissensiones in populo... ; erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes... Dum alicujus auxilio multitudo expellit tyrannum, ille, potestate accepta, tyrannidem arripit et... graviori servitute subjectos opprimit. Sic enim in tyrannide solet contingere ut posterior gravior fiat quam præcedens. (*De regim. princ.*, liv. I, chap. 6.)

non seulement comme contraire à la patience et à la résignation que l'Évangile commande aux chrétiens, mais aussi comme contraire au bien public. Quel danger pour l'État et ses chefs, dit-il, si, par confiance en leur sentiment privé (*privata præsumptione*), quelques hommes se hasardent à tuer les chefs de l'État, même des tyrans! Il arrivera plus souvent que de mauvais citoyens tueront les chefs légitimes qu'ils redouteront, et le peuple aura ainsi plus de chances de perdre un bon roi que d'être délivré de la tyrannie.

Saint Thomas conclut donc que, contre les tyrans, il ne faut pas recourir à la présomption de quelques individus, mais à l'autorité publique, c'est-à-dire à la nation (1).

(1) Esset hoc multitudini periculosum et rectoribus ejus, si privata præsumptione aliqui attentarent præsidentium necem, etiam tyrannorum. Plerumque enim hujus modi periculis magis se exponunt mali quam boni. Malis autem solet esse grave dominium non minus regum quam tyrannorum... Magis igitur ex hujus modi præsumptione immineret periculum multitudini de amissione regum quam remedium de substractione tyranni. Videtur autem magis contra tyrannorum sævitiam, non privata præsumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. (*De regim. princip.*, liv. I, chap. 6.)

XII

POLITIQUE DE L'ORDRE SURNATUREL. — THÉOCRATIE. — POUVOIR PONTIFICAL.

Nous avons parcouru le cercle des grandes questions de la politique de l'*ordre naturel*; il nous reste à étudier la politique de l'*ordre surnaturel*, qui, en venant se superposer à la première, donne à l'ensemble un caractère nouveau, original, contemporain, et sépare profondément saint Thomas d'Aristote.

L'ordre surnaturel, en effet, pour saint Thomas, se traduit en politique par la théocratie, — c'est-à-dire par le pouvoir politique et civil du sacerdoce, qui, en qualité d'organe et de ministre de l'ordre surnaturel, intervient et domine dans le gouvernement des sociétés.

Nous voici bien loin des théories grecques, nous sommes en plein moyen âge.

Le moyen âge a été souvent appelé l'âge de la théocratie chrétienne, et l'on peut accepter cette dénomination sous le bénéfice de quelques réserves ou plutôt de quelques explications.

La véritable théocratie, la théocratie proprement dite, est celle où l'autorité temporelle, la direction et l'emploi de la force, appartient aux dépositaires de l'autorité spirituelle, aux chefs

de la religion. C'est celle qui, dans l'antiquité, a régné aux Indes et en Egypte et qui, dans les temps modernes, a été essayée par les jésuites au Paraguay. En ce sens, il n'est pas vrai que le régime du moyen âge ait été un régime théocratique, puisque tout acte de force y dépendait du bras séculier, et que le pouvoir temporel n'y était en général ni distribué, ni même dirigé, par le pouvoir spirituel. Mais en prenant l'expression de théocratie dans un sens moins strict, plus large; en l'employant pour désigner tout régime où le pouvoir religieux, comme tel, intervient dans la direction politique des sociétés; — en ce second sens, on peut l'appliquer au moyen âge, où les éléments théocratiques étaient assez nombreux pour donner souvent à la société entière l'apparence d'une théocratie complète.

La théocratie, en effet, à cette époque, n'existe pas seulement dans l'autorité temporelle du Pape, chef suprême de la république chrétienne, elle se retrouve plus ou moins dans l'organisation intérieure de chaque peuple et dans toutes les institutions. Elle se retrouve, par exemple, dans la part d'autorité que les clergés nationaux ont dans toutes les assemblées publiques; — dans les droits politiques des évêques et des abbés, qui, tous, en leur qualité ecclésiastique, ont puissance dans l'Etat et dont beaucoup sont princes souverains; — dans les tribunaux ecclésiastiques, dont la juridiction s'étend sur tous les laïques et qui sont seuls compétents

pour beaucoup de questions de l'ordre purement civil, comme les testaments; — dans les institutions militaires, qui sont placées sous la direction ou au moins sous la surveillance du clergé; — dans l'inquisition qui, armée des plus terribles pouvoirs, veille à la conservation des doctrines communes, toute prête à sévir contre qui s'en écarte; — dans le sacre des rois, dont le pouvoir n'est regardé comme légitime qu'après avoir été béni par le prêtre; — et enfin pour terminer cette nomenclature déjà trop longue, dans le pouvoir de l'Eglise de frapper de déchéance les pouvoirs publics, en les frappant d'une excommunication qui ne vaut pas moins au temporel qu'au spirituel. L'Europe catholique au moyen âge peut donc être considérée comme une immense théocratie; car, si en dehors du clergé, il existe des pouvoirs distincts et jusqu'à un certain point indépendants, l'autorité directrice, décisive, souveraine, même en politique, n'en appartient pas moins au clergé lui-même.

Contre cette confusion des deux puissances, il s'élève, il est vrai, de temps à autre, des protestations énergiques et quelquefois puissantes, où les scrupules des consciences chrétiennes viennent s'allier aux intérêts des princes et surtout des empereurs. Beaucoup d'ennemis du clergé vont même jusqu'à enseigner l'incompatibilité absolue du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel et jusqu'à interdire absolument à l'Eglise le droit de toucher au glaive politique. Mais par-

ties en général de sectes hérétiques, profanées souvent par le mélange de doctrines impures, discréditées par le concours de l'égoïsme impérial, ces protestations sont ou bien vite étouffées ou noyées dans le sang. Il ne pouvait être donné aux plus redoutables adversaires de la théocratie, ni à Arnaud de Brescia, ni aux Vaudois, ni à Dante, ni à Ockham, ni aux empereurs de prévaloir contre l'esprit même d'une époque, qui, devant sa grandeur et pour ainsi dire son existence à l'Eglise, en acceptait volontiers et en aimait la domination.

Saint Thomas fut donc de son temps ; il approuva l'autorité temporelle de l'Eglise, il enseigna la légitimité des droits du clergé en matière temporelle, en un mot, il fut théocrate; mais comment le fut-il et en quelles limites? Voilà ce qu'il importe d'examiner ; — ou, en termes plus restreints, nous avons à étudier quelle autorité saint Thomas attribuait au clergé en général et au Pape en particulier sur les gouvernements temporels. Les deux questions n'en font qu'une; car, au moyen âge, toute la théocratie se résume dans le pouvoir de l'Eglise et surtout du Pape sur les souverains. C'est là le point décisif d'où dépendent tous les autres et sur lequel roulent toutes les discussions et se livrent tous les combats.

Avant d'exposer l'opinion de saint Thomas et pour mieux en comprendre la valeur, il importe d'indiquer brièvement les différents systèmes par

lesquels on a expliqué et justifié la théocratie du moyen âge et d'en esquisser les principaux traits.

De nos jours, la plupart des historiens et beaucoup de publicistes catholiques ont considéré le pouvoir politique de la papauté et en général de tout le clergé au moyen âge comme le résultat naturel des circonstances historiques, qui en avaient amené la nécessité et qui en créaient la légitimité. Il existait alors, selon eux, dans la chrétienté un droit public qui n'avait pas d'autre base que les besoins de l'époque et le consentement des peuples et qui, tacitement ou expressément, conférait au clergé une autorité temporelle et au Pape une autorité directrice et suprême.

Ce système, qui a le mérite de s'accorder parfaitement avec les données de l'histoire, a été exposé avec de longs détails dans l'ouvrage de l'abbé Gosselin intitulé : *Pouvoir du Pape au moyen âge*. Il se retrouve au fond des travaux de Chateaubriand, de Balmès, de M. Buchez, de M. Laurentie, etc., comme au fond de ceux de MM. Guizot et Michelet. Il semble même souvent que M. de Maistre n'ait pas eu d'autre pensée.

Mais il est bien certain que ce système est moderne et qu'avant le XIXe siècle, la question, sauf peut-être par Fénelon et par Leibnitz, n'avait jamais été étudiée à ce point de vue. Les anciens apologistes de la théocratie du moyen âge, pas plus que leurs adversaires, ne distinguaient entre les époques; ils ne cher-

chaient pas à déterminer comment était né le pouvoir temporel de l'Eglise, ni si ce pouvoir avait été utile ou nécessaire à un moment donné; ils n'avaient aucune préoccupation de ces changements dans les institutions qu'amène toujours le développement des doctrines et des civilisations; ils ignoraient tous ces lieux communs de notre temps, qui sont en effet le fruit d'une science nouvelle, celle de l'histoire considérée au point de vue du progrès Pour eux la question était exclusivement théologique; ils se demandaient si, de droit divin, la religion donnait à ses ministres une autorité sur le monde civil et quelle était cette autorité.

On sait que, dans les XVIIe et XVIIIe siècles, le plus grand nombre des écrivains catholiques, entre autres presque tous les théologiens français, Bossuet en tête, ont nié absolument ce droit divin; au moyen âge, au contraire, la plupart des théologiens l'affirmaient. Ils admettaient donc en général le principe même de la théocratie; mais tout en s'accordant sur le point fondamental, ils n'en variaient pas moins beaucoup et sur la manière dont ils établissaient le droit de l'Eglise et sur l'étendue qu'ils lui donnaient. Les diverses opinions à cet égard ont été ramenées par Bellarmin à deux opinions principales et très opposées, celle qui reconnaît à l'Eglise un pouvoir *direct* sur les gouvernements et celle qui ne lui reconnaît qu'un pouvoir *indirect*.

Voyons quelles sont ces deux écoles.

Dans la théorie du pouvoir indirect, les deux autorités, la spirituelle et la temporelle, sont distinctes et jusqu'à un certain point indépendantes; la première n'a reçu de Dieu de pouvoir direct et immédiat que pour le gouvernement des choses spirituelles ; la seconde règle seule et souverainement les choses purement temporelles. Pourtant ces deux autorités ne sont pas égales ; la temporelle est subordonnée à la spirituelle, en ce sens qu'elle doit en écouter les avis et en suivre les ordres *en tout ce qui intéresse la religion*. Si donc l'Eglise n'a de pouvoir *direct* que dans l'ordre spirituel, INDIRECTEMENT et par voie de conséquence, ce pouvoir entraîne celui de régler même les choses temporelles, toutes les fois que le bien de la religion l'exige, et par conséquent de juger les actes du magistrat politique, de les annuler quelquefois, et de le destituer lui-même s'il le faut.

Cette première théorie paraîtra sans doute excessive à la plupart des lecteurs ; la seconde, celle du pouvoir *direct*, est pourtant encore bien plus tranchée. Suivant elle, l'Eglise et le Souverain Pontife qui la personnifie, ont reçu de Jésus-Christ, en la personne de Pierre, un plein pouvoir de gouverner le monde aussi bien au temporel qu'au spirituel, avec cette différence qu'ils doivent exercer par eux-mêmes le pouvoir spirituel, et qu'au contraire ils confient le pouvoir temporel aux princes séculiers qui sont

chargés de l'exercer pour eux et suivant leurs ordres. L'autorité politique dans ce système émane donc de l'autorité ecclésiastique, qui l'institue, qui la dirige et qui a le droit de la destituer, dès qu'elle contrevient à ses commandements; le prince n'est plus que le ministre de l'Eglise; en dehors de l'institution papale, il n'y a plus d'autorité légitime, et le Pape, héritier par saint Pierre des droits de Jésus-Christ, devient le seul souverain et le maître absolu de l'humanité.

Telles sont les deux grandes écoles ultramontaines que Bellarmin a distinguées et caractérisées dans son célèbre ouvrage *De summo pontifice*, et dont il a établi la double tradition. On sait qu'il professait lui-même le premier système, celui du pouvoir *indirect*, et qu'il a contribué beaucoup à l'éclaircir et à le répandre; si bien que, depuis lui, le système opposé, celui du pouvoir *direct*, a été à peu près complétement abandonné, même par les ultramontains les plus décidés. Mais, dans les siècles antérieurs, notamment aux XIIIe et XIVe siècles, ce second système avait compté de nombreux et d'illustres partisans, et il est évident, quoiqu'on ait soutenu le contraire, que Boniface VIII s'en était inspiré, quand il avait lancé contre Philippe le Bel cette fameuse bulle *Unam sanctam* qui marque à la fois l'apogée des prétentions les plus excessives de la papauté et le commencement de la décadence de son pouvoir temporel.

Ces points établis, étudions maintenant l'opinion de saint Thomas.

Il faut d'abord remarquer que saint Thomas a très peu parlé de la théocratie et de toutes les questions qui s'y rattachent. A peine sur une si vaste matière trouve-t-on à glaner dans ses dix-sept in-folio quelques pages éparses. Sur la question capitale, celle du pouvoir temporel de l'Eglise, la *Somme* ne fournit pas cinquante lignes. Le *De regimine principum* est le seul ouvrage où un système de théocratie soit exposé avec quelque étendue. Nous allons donner une analyse exacte et détaillée de cette exposition, qui se trouve au chapitre 14 du 1er livre et qui offre un *specimen* complet de l'argumentation scolastique. A l'aide de cette théorie générale, nous saisirons ensuite plus aisément le sens de diverses phrases détachées qu'on cite souvent sans les bien comprendre.

Après avoir traité de la fondation des cités et des royaumes, saint Thomas, arrivé à la question du gouvernement, commence par poser des principes abstraits sur le gouvernement en général. Il lui donne pour type le gouvernement des navires. Comme celui-ci, tout gouvernement doit conduire à leur but les êtres gouvernés. Pour déterminer la fonction d'un gouvernement donné, il faut donc savoir quel est le but des êtres qu'il gouverne. Si ces êtres n'ont pas à atteindre un but qui leur soit extérieur (*si aliquid esset cujus finis non esset extra ipsum*...), le gouvernement

n'a qu'à veiller à leur conservation ; mais s'ils ont un but en dehors d'eux-mêmes (*si aliquid ad finem extra se ordinetur...*), il aura en outre à les conduire à ce but.

En appliquant ces principes à l'homme, saint Thomas en arrive à conclure que les fonctions de l'ordre temporel, comme celles du médecin, de l'économe, du docteur, de l'instituteur des mœurs, qui ont pour but de conserver la société humaine, suffiraient, si l'homme n'avait pas à atteindre un but extérieur ; mais il a, au contraire, un but de cette nature, savoir, la béatitude éternelle qu'il ne peut obtenir que par Jésus-Christ et pour lequel il a besoin d'un secours spirituel qui lui est donné par les ministres de l'Eglise (1).

Les fonctions temporelles ne suffisent donc pas dans la société humaine et doivent être complétées par l'autorité spirituelle ; car, et c'est ici le nœud et l'un des points les moins solides de l'argumentation, ce qui est vrai de l'individu est vrai de la société (*Idem oportet esse judicium de fine totius multitudinis et unius*).

Il paraît étrange de conclure ainsi de l'individu à la société, et parce que l'homme attend une vie à venir, de raisonner sur la société

(1) Quod si homo non ordinaretur ad aliud exterius bonum, ... ; sed est quoddam bonum extraneum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo.

comme si elle avait elle-même un but semblable. La pensée de saint Thomas, je crois, ne va pas si loin ; elle doit seulement s'entendre en ce sens que, la société étant faite pour les individus, le but de la vie individuelle, le salut de l'âme, est aussi le but social, celui en vue duquel la société doit être organisée.

Quoi qu'il en soit de cette argumentation générale et abstraite, saint Thomas passe aussitôt à l'application.

Supposons que le but de l'homme fût un bien existant en lui (*in ipso*), ce bien serait également le but de la société, et le gouvernement devrait pourvoir à ce qu'elle l'acquît et le conservât. Aussi, si ce bien était la santé, la royauté devrait appartenir au médecin, et s'il était la richesse, à l'économe. Mais ce but *intérieur* de la société est de vivre vertueusement, c'est donc au roi à gouverner, car l'office royal consiste précisément à procurer à la société une vie vertueuse (1).

Ici, saint Thomas s'arrête un moment à déter-

(1) Si finis hominis esset bonum quodcumque in ipso consistens, et regendæ multitudinis finis ultimus esset similiter, ut tale bonum multitudo adquireret et in eo permaneret ; et si quidem talis ultimus sive unius hominis, sive multitudinis finis esset corporalis vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si... divitiarum affluentia, œconomus rex quidem multitudinis esset... videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem, etc.

miner les devoirs du gouvernement royal; puis, passant à la théocratie, il continue en ces termes :

« Mais l'homme vertueux a une fin ultérieure qui consiste en la possession de Dieu; la société a donc la même fin; sa fin dernière n'est pas de vivre vertueusement, mais d'arriver par la vertu à la possession de Dieu.

» Or, si l'on pouvait atteindre cette fin par la vertu de l'humaine nature, il appartiendrait sans doute à l'office royal d'y conduire les hommes. Car nous appelons roi celui qui a le gouvernement suprême des choses humaines...

» Mais l'homme ne peut pas acquérir la possession de Dieu par la vertu humaine, il le peut seulement par la vertu divine...; ce n'est donc pas au gouvernement humain qu'il appartient de le conduire à ce but, mais au gouvernement divin, à celui de ce roi qui n'est pas seulement homme, mais qui est aussi Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ.... Aussi pour séparer les choses temporelles des choses spirituelles, le service du royaume éternel a-t-il été confié, non pas aux rois de la terre, mais aux prêtres et surtout à ce prêtre souverain, le Pontife romain, à qui tous les rois du peuple chrétien doivent être soumis, comme à Jésus-Christ lui-même. Car celui à qui il appartient de pourvoir à la fin dernière doit commander à ceux qui sont chargés du soin des fins antérieures et doit les diriger par ses ordres (1). »

(1) Sed quia homo vivendo secundum virtutem

Ce passage est décisif et dessine nettement le caractère de la théocratie, telle que la comprenait saint Thomas. On voit qu'il la fait sortir tout entière du but surnaturel et divin de la vie humaine et que c'est seulement dans l'intérêt de ce but, qui est l'essence même de la religion, qu'il accorde au sacerdoce un pouvoir absolu sur les gouvernements temporels. Au-dessus de

ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina,... oportet eumdem finem esse multitudinis humanæ, qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.

« Si quidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanæ naturæ, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. Hunc enim regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur.

» Sed quia finem fruitionis divinæ non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina..., perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem hujusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad D. N. J. C... Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus commissum est, et præcipue summo sacerdoti, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino J. C... Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium et ejus imperio dirigi. »

la vie matérielle et politique des peuples, qui reste abandonnée à leur choix indépendant et souverain, plane ainsi l'autorité religieuse qui ne vient pas d'eux et qui les domine.

Saint Thomas complète ensuite sa thèse en prouvant que, chez les gentils et chez les juifs, le sacerdoce était soumis à la royauté; c'est que le culte n'était institué qu'en vue d'obtenir les biens terrestres, dont la royauté a le soin suprême; mais, sous la loi nouvelle, il y a un culte plus élevé, institué en vue des biens célestes, que le sacerdoce seul peut procurer, et par conséquent, je traduis littéralement, les rois doivent être soumis aux prêtres (*unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti*).

En s'appuyant sur la règle posée tout d'abord et qui est juste, que toujours le but principal et définitif doit dominer les buts secondaires, et par une déduction logique qui n'est pas sans force, saint Thomas conclut donc la légitimité de la théocratie.... de quel principe, grand Dieu! de la spiritualité du culte, c'est-à-dire du principe même dont on se sert ordinairement et justement pour la condamner. Conclusion étrange et bien propre à montrer le vice de ces argumentations scolastiques, où l'on part de règles abstraites, de simples formules logiques, pour conclure à la réalité et au fait, sans souci de l'expérience et des résultats!

Dans le chapitre suivant, le 15e, qui est consacré aux devoirs du roi dans l'organisation et le

gouvernement de la société, saint Thomas revient encore sur le principe de l'échelle des fins ou des buts, sur laquelle il règle l'échelle des droits et toute la hiérarchie des pouvoirs. Il s'attache à montrer comment le roi domine les autres fonctionnaires sociaux, le médecin, le juge, l'économe, etc., à cause de la supériorité du but de son office, comme il est soumis lui-même au prêtre, à cause de la supériorité du but de l'office sacerdotal.

Mais nous n'avons pas besoin d'insister sur une analyse déjà trop longue pour faire comprendre la théocratie de saint Thomas.

Il est clair que, s'il faut rattacher le grand docteur à l'une des deux écoles distinguées par Bellarmin, c'est à celle qui n'accorde au Pape qu'un pouvoir *indirect* sur les gouvernements. Car, dans son système, d'une part, les gouvernements ne viennent pas de l'Eglise, ils ne sont pas institués par elle; et d'autre part, ils ne lui sont pas soumis en tout et pour tout, mais seulement à raison de la religion et pour ce qui la touche.

Le gouvernement civil, dans la pensée de saint Thomas, est soumis au sacerdoce comme le chef de famille l'est à l'Etat, sans que cette soumission fasse perdre ni à l'un ni à l'autre leur action libre, tant qu'ils se renferment dans leur sphère et ne font rien de contraire aux droits du pouvoir supérieur. L'autorité religieuse domine ainsi la société, mais sans l'absorber, comme la grâce domine la nature, sans la détruire, ou comme

dans la vie chrétienne les vertus religieuses doivent dominer les vertus civiques et de famille, sans les effacer. Les autres passages de saint Thomas sur le même sujet sont parfaitement conformes à ce système.

Ainsi dans la *Somme, sec[a] sec[æ]*, à la question 10, art. 10, où il s'agit de savoir si les infidèles peuvent avoir autorité sur les fidèles, saint Thomas établit que le droit divin, qui vient de la grâce, n'efface pas le droit humain, qui vient de la nature, et que par suite, l'autorité étant de droit humain-naturel, tandis que la distinction de la fidélité et de l'infidélité est de droit divin, cette distinction n'abolit pas l'autorité des infidèles sur les fidèles. Néanmoins l'Eglise, qui agit au nom de Dieu, peut abolir une telle autorité; car, par son infidélité, le maître mérite de perdre son autorité sur le fidèle, qui est devenu l'enfant de Dieu (1).

(1) Dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata, non tollit dominium et prælationem infidelium supra fideles. Potest tamen juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ, auctoritatem Dei habentis, tale jus dominii vel prælationis tolli, quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei.

Il est clair que l'Eglise ne tire ici son droit que de l'intérêt de la religion.

A l'article 2 de la question 12, il est enseigné que l'apostasie entraîne la perte de l'autorité, et que si, au temps de Julien l'Apostat, les fidèles ont continué à lui obéir malgré son apostasie, c'est seulement parce qu'alors l'Eglise n'avait pas encore assez de puissance pour réprimer les princes de la terre; elle a toléré un mal pour en éviter un plus grand (1).

A l'article 6 de la question 60, il est dit que le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel comme le corps à l'âme, et que, par conséquent, le pouvoir spirituel n'usurpe pas en s'immisçant dans les affaires temporelles, *quant aux points où le pouvoir séculier lui est soumis*, ou bien à ceux que lui a volontairement abandonnés ce pouvoir (2).

Ces deux passages rentrent également dans la théorie du pouvoir indirect, puisqu'ils n'accor-

(1) Illo tempore Ecclesia in sua novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi, et ideo toleravit fideles Juliano Apostatæ obedire in his quæ nondum erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

(2) Potestas secularis subditur spirituali, sicut corpus animæ... Et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus *quantum ad ea in quibus subditur ei secularis potestas* vel quæ ei a seculari potestate relinquuntur.

dent d'autorité temporelle au pouvoir spirituel que dans l'intérêt de la religion.

Enfin c'est dans la même pensée que saint Thomas, dans son Commentaire sur le *Livre des Sentences*, dit que le pouvoir séculier se joint au pouvoir spirituel en la personne du Pape, *qui forme la tête des deux pouvoirs*, et cela par la volonté de Jésus-Christ, qui est en même temps prêtre et roi (1).

Sans doute, cette phrase est l'expression complète d'une véritable théocratie; mais elle n'a rien qui ne soit parfaitement explicable dans le système que nous avons exposé; elle aurait pu être écrite par Bellarmin, et elle ne saurait prouver, par conséquent, que saint Thomas en l'écrivant ait abandonné la théocratie limitée, indirecte et comparativement modérée qu'il défendait d'ordinaire, pour la théocratie absolue et illimitée que prêchaient tant de ses contemporains et qui, sans restriction et sans réserve, jetait toute l'humanité aux pieds du Pape, comme aux pieds d'un Dieu.

J'insiste sur ce point, parce que, dans l'ouvrage cité plus haut : *Pouvoir du Pape au moyen âge*, l'abbé Gosselin a prétendu, contre

(1) Potestati spirituali etiam secularis potestas conjungitur in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et secularis; et hoc, illo disponente qui est sacerdos et rex in æternum, rex regum et dominans dominantium. (*Comm. in 2 lib. Sententiarum*, dist. 44, qu. 2, a. 3, in fine.)

Bellarmin, que saint Thomas avait professé la théorie du pouvoir *direct*, erreur évidente et que je crois avoir assez démontrée.

Il est vrai que cette théorie du pouvoir *direct* se trouve enseignée dans les termes les plus crus au chapitre 10 du IIIe livre du *De regimine principum*, où il est dit que Jésus-Christ a communiqué toute sa puissance à son vicaire, que cette puissance est aussi bien temporelle que spirituelle, et que le pouvoir temporel reçoit son existence de Pierrre et de ses successeurs, comme le corps reçoit la sienne de l'âme (1). Mais il est surabondamment prouvé que ce troisième livre n'est pas de saint Thomas, et, à défaut d'autre preuve, il suffirait, pour le démontrer, de l'opposition de cette théorie à celle que nous avons analysée il n'y a qu'un instant et qui est exposée au premier livre, dont l'authenticité n'est pas douteuse.

En définitive, la théocratie de saint Thomas peut se résumer en ces propositions :

Qu'il y a pour l'homme un but suprême, auquel tout doit être subordonné;

Que ce but est la béatitude éternelle;

Que cette béatitude ne peut être conquise que par le bienfait surnaturel de la religion;

Que les ministres de la religion, agents du

(1) Sicut corpus per animam habet esse, virtutem et operationem,... ita et temporalis juridictio principum per spiritualem Petri et successorum ejus.

but suprême, ont par suite une autorité supérieure sur les actions humaines ;

Que cette autorité n'existe pas seulement à l'égard de l'individu, mais aussi de la société, parce que ce qui est vrai du premier est également vrai de la seconde ;

Que cette autorité, existant par la religion et pour elle, s'étend aussi loin que les intérêts religieux, mais pas au-delà.

Que, partout où il y a un intérêt religieux, le pouvoir spirituel a donc le droit de commander ; mais que partout où cet intérêt n'existe pas, il n'a pas le droit d'intervenir.

XIII

INTOLÉRANCE. — INQUISITION.

L'intolérance, pratiquée sur une si large échelle au moyen âge, peut s'appuyer sur deux principes très différents, et suivant lesquels elle diffère elle-même beaucoup.

D'une part, elle peut être fondée sur l'intérêt de l'État, qui, n'existant que par une certaine communauté de doctrines, repousse toute atteinte dangereuse portée à ces doctrines, comme étant une atteinte portée à son existence même.

C'est l'intolérance politique.

D'autre part, elle peut être fondée sur l'intérêt

de la religion, qui, pour le salut des âmes, demande à l'État de protéger son enseignement par la force, et de proscrire tout enseignement opposé au sien.

C'est l'intolérance religieuse.

Le premier système a été pratiqué dans tous les temps et chez tous les peuples, et il est certain que, dans une sphère qui probablement se rétrécira de plus en plus, il continuera d'être pratiqué partout et toujours. Il y a en effet certaines attaques contre les mœurs publiques et les idées communes qu'aucun peuple ne peut autoriser ; il pourra ne pas en punir les auteurs, s'il les croit de bonne foi ; mais il ne tolérera pas l'attaque si elle est assez forte pour être dangereuse, et il fera bien de ne pas la tolérer. Qui tolérerait, en France, l'enseignement de la polygamie ou de l'avortement, ou des péchés contre nature, ou du vol, si cet enseignement trouvait assez de disciples pour être redoutable ?

L'intolérance purement politique, au moins en certaines limites, est donc une des conditions de l'existence sociale ; l'intolérance religieuse, au contraire, est un système faux, qui est justement antipathique au monde moderne, et qui doit disparaître par le développement de la civilisation chrétienne.

Dans le système antique des religions nationales, quand le prêtre était un magistrat, il était naturel que la loi protégeât le culte à l'égal des autres institutions de l'État ; mais le christia-

nisme, en séparant les deux puissances, a commencé une civilisation nouvelle, où la religion ne doit régner que sur les consciences et n'avoir d'autorité que par la persuasion.

L'intolérance religieuse n'est-elle pas condamnée dans l'Évangile? « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes, » dit Jésus à ses disciples, quand ils le prient de faire tomber le feu du ciel sur la ville qui les a repoussés : « Laissez le bon grain croître avec l'ivraie, dit-il ailleurs ; au temps de la moisson, le père de famille en fera la séparation sur l'aire. »

Ces paroles sont claires, et la primitive Église, en effet, les a toujours entendues comme les entend notre siècle. On n'a qu'à ouvrir les Pères, et surtout les Pères grecs, chez qui la tradition primitive s'est continuée pendant plus longtemps, et on verra s'ils n'ont pas toujours défendu le sanctuaire de la conscience contre les entreprises de la force, et si, en réclamant la liberté pour eux, ils ne l'ont pas réclamée pour tous. Saint Jean Chrysostome, entre autres, est l'intraitable ennemi de toute contrainte en matière de foi, et Chrysostome est du ve siècle!

Malheureusement, à cette époque, et depuis que, sous Constantin, l'Église s'était alliée avec l'État, le principe de la liberté religieuse avait déjà commencé de s'obscurcir. Entrée dans une phase nouvelle et inévitable de son développement, l'Église, sous la funeste protection des empereurs, avait laissé pénétrer dans son sein

les idées et les habitudes du pouvoir politique. Les doctrines de l'État se mêlaient de plus en plus aux doctrines apostoliques. Il y eut alors, dans les consciences chrétiennes, sur cette question de la contrainte en matière de foi, un trouble et une hésitation dont les ouvrages de saint Augustin nous offrent le tableau vivant. D'abord, ce grand docteur, fidèle à la tradition, avait refusé contre les donatistes le concours des lois et des officiers de l'empire. On sait que, depuis, il changea malheureusement de sentiment et de conduite, et que, vaincu, comme il le disait, par l'évidence des faits, il consentit à enrôler les soldats et les bourreaux au service de la vérité. On peut lire, dans saint Augustin lui-même, le récit de cette funeste conversion, qui, en apportant à la cause de la persécution religieuse le concours d'une si grande autorité, a tant contribué à y précipiter le moyen âge. On y verra que les arguments décisifs qui ont convaincu saint Augustin ne sont tirés d'aucune nécessité du bien public ni du besoin d'assurer la liberté de l'Église, mais plutôt de l'intérêt des âmes et pour les arracher à l'hérésie en étouffant l'hérésie elle-même. Ne craignant pas la persécution pour l'orthodoxie, qu'il croyait assez forte pour la surmonter toujours, il la déchaînait contre les fausses doctrines qui, dans sa pensée, ne devaient pas y survivre. Le système de l'intolérance religieuse avait donc prévalu dans son esprit.

Depuis lors, malgré des protestations qui se

renouvelèrent toujours, et en dépit des maximes anciennes consacrées par la tradition, ce système prévalut aussi dans l'Église, ou plutôt, par la double autorité de l'Église et de l'État, les deux systèmes de l'intolérance politique et de l'intolérance religieuse, mêlés et se prêtant un mutuel appui, triomphèrent ensemble, et, formulés par le droit canonique, formèrent cette législation draconienne qui, pendant tant de siècles, a été la loi générale de l'Europe.

Cette législation était à son apogée au temps de saint Thomas; l'inquisition avait été fondée quelques années avant sa naissance et lui-même appartenait à l'ordre religieux qui exerçait cette magistrature terrible, gardienne sanglante de l'unité chrétienne.

Ces préliminaires font assez comprendre par avance quelle était, en matière de liberté religieuse, l'opinion du plus grand docteur de l'époque. Il devait nécessairement repousser une liberté qui n'était à ses yeux qu'une révolte contre la vérité. Comment, dans cette période de croissance des nations chrétiennes, quand l'esprit de l'Église était le seul moteur de la civilisation, — comment le plus illustre représentant des idées de son temps eût-il même songé à laisser l'hérésie briser librement l'unité religieuse et par là même l'unité de la république chrétienne?

Nous avons dit d'ailleurs quel rôle, en tout ce qui intéresse la religion, saint Thomas donne

aux gouvernements temporels ; — comment il en fait les exécuteurs dociles des décrets ecclésiastiques ; — comment, dans son système, le pouvoir naturel du magistrat s'abaisse devant le pouvoir surnaturel du prêtre. Après de telles prémisses, on ne peut conclure qu'à l'intolérance et à l'inquisition, et saint Thomas, en effet, y a conclu comme nous allons le voir.

Ses opinions à cet égard sont formulées surtout dans la *Somme, secunda secundæ*, qu. 10, 11 et 12, où il est traité de l'infidélité et des péchés contraires à la foi.

Or, en traitant ces questions théologiques et en exposant leurs conséquences sociales, saint Thomas distingue soigneusement deux catégories d'infidèles, les gentils ou païens et les juifs d'une part, et les hérétiques de l'autre.

Les gentils qui n'ont pas connu la foi et les juifs qui ne l'ont connue qu'en figure, ne doivent jamais être contraints de l'embrasser. Croire en effet est un acte de volonté, où la force ne peut rien. Ils doivent donc être abandonnés à leur libre détermination, et il est même expressément recommandé de ne jamais baptiser les enfants des juifs sans le consentement des parents.

Ainsi à l'égard des juifs et des gentils, pas de persécution ; les chrétiens doivent les tolérer et ils peuvent communiquer avec eux, à moins que cette communication n'entraîne des dangers pour leur foi.

Mais, d'une part, si l'on tolère les personnes, on ne doit pas, en règle générale, tolérer leurs rites, c'est-à-dire leur culte public. On pourra et on devra même le faire dans certaines circonstances, par exemple, si l'on espère amener doucement les infidèles à la foi. On devra aussi tolérer le culte hébraïque, parce qu'il sert à prouver la vérité de la religion. Mais en principe tout culte public (*ritus*) non chrétien doit être prohibé.

D'autre part, les chrétiens sont tenus de défendre contre les gentils et les juifs la liberté de la foi ; ils doivent s'opposer par la force à ce que ces infidèles entravent l'exercice de la foi ou la gênent (*impedire*). Par suite, ils devront les empêcher de blasphémer, de persécuter les chrétiens et de les détourner de leur foi.

C'est par ce principe que saint Thomas légitime les croisades. Les chrétiens, dit-il, ne font pas la guerre aux infidèles pour les forcer à croire ; même après les avoir soumis, ils doivent les laisser dans la liberté de croire et de ne pas croire ; ils leur font la guerre pour les contraindre à ne pas gêner la foi chrétienne (1).

(1) Infidelium quidem sunt, qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Judæi. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant, vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum

Telle est la législation dont saint Thomas trace le plan à l'égard des païens et des juifs; c'est la législation canonique; elle n'est pas libérale, mais elle est douce, elle est même tolérante, et elle s'appuie en général sur ce principe vrai et qui restait comme un témoignage de l'ancien droit, que la foi est volontaire et ne doit jamais être contrainte.

Mais à l'égard des hérétiques et des apostats, saint Thomas tient un tout autre langage; se faisant toujours l'interprète et l'apologiste de la législation de son temps, il se fait inexorable comme elle.

Donc, selon saint Thomas, l'hérésie est une sorte d'infidélité qui consiste, après avoir embrassé la foi, à en corrompre les dogmes. Or, s'il était libre à l'homme d'embrasser la foi ou non, il ne lui est pas libre, une fois qu'il l'a embrassée, de ne pas lui rester fidèle, pas plus qu'après avoir fait un vœu, il n'est permis de ne pas l'accomplir. Qui a fait un vœu doit être contraint de l'exécuter, qu'il le veuille ou non, et, de

movent; non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent), sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediant. (Art. 8, quest. 10.)

Infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum. (Art. 11.)

même qui est entré dans l'Église doit être contraint d'y rester (1).

Pour obtenir ce résultat, l'Église, toujours miséricordieuse, recourt d'abord à de simples avertissements; elle doit avertir deux fois le coupable; mais si ces avertissements restent infructueux, elle recourt à un autre moyen, elle appelle le bras séculier.

Ainsi, quand on est une fois dans l'Église, on lui appartient à jamais; une profession de foi est un vœu perpétuel qu'on n'a jamais le droit de rompre et qu'on est obligé de remplir, comme un débiteur est tenu de remplir son obligation. — Toute l'argumentation se réduit à cela.

N'invoquez donc pas la bonne foi où peut être l'hérétique! Ne parlez pas de l'inconstance et de la variabilité des croyances humaines! Saint Thomas ne se pose pas même ces objections. Il est clair que, comme tous les hommes de foi, surtout dans les époques de foi, — et cette règle est aussi sûre en politique qu'en religion, — il n'admettait jamais la sincérité d'un transfuge.

(1) Sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur, sicut hæretici et quicumque apostatæ ; et tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt... Sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis ; ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis et ideo hæretici sunt compellendi ut fidem teneant. (Quest. 10, art. 8.)

Mais du moins il semble que son raisonnement, quelle qu'en soit la valeur, n'eût dû s'appliquer qu'à l'hérétique qui, après avoir été nourri dans l'orthodoxie, l'abandonne, et non pas à l'enfant de l'hérétique, qui, nourri lui-même dans l'hérésie, n'a jamais fait de promesse, de vœu, et ne saurait être tenu de remplir un engagement qu'il n'a pas contracté. Cette distinction sort naturellement du principe. Néanmoins, je dois avouer que je l'ai vainement cherchée dans la *Somme* et qu'au contraire j'y ai toujours vu tous les hérétiques également condamnés, sans distinction aucune, comme étant plus coupables que les juifs et les gentils, car ceux-ci ne connaissent pas l'Évangile et les hérétiques qui l'ont reçu le corrompent.

Quoi qu'il en soit, saint Thomas conclut donc, avec toutes les autorités de son époque, à la proscription des hérétiques. On pourra les tolérer quelquefois soit pour éviter un plus grand mal, soit par impuissance, soit aussi dans l'espoir de les conquérir par la persuasion ; mais sauf ces exceptions, la règle est de les EXTERMINER.

Le mot est dur, mais il est de saint Thomas (*Hæretici sæcularibus principibus* EXTERMINANDI *tradendi sunt*), ou plutôt il est du droit canonique. Longtemps avant que saint Thomas le répétât, il avait été employé par le concile général de Latran, tenu à Rome en 1215 contre les albigeois, sous la direction d'Innocent III, lequel

concile enjoint formellement aux princes séculiers d'*exterminer* (*exterminare*) tous les hérétiques dénoncés par l'Église, sous peine de perdre leurs terres, dont les catholiques pourront s'emparer après avoir *exterminé* les hérétiques (*exterminatis hæreticis*). Le canon a été inséré au corps du droit canonique, au livre v des décrétales grégoriennes, titre 7, ch. 13 (1).

Je sais bien qu'on a prétendu donner à ce mot un sens plus doux; on voudrait qu'*exterminer* signifiât seulement *bannir*, *exiler*, et d'ordinaire en effet, il avait ce sens dans l'ancienne latinité; mais dans le latin biblique, et dans le latin ecclésiastique du moyen âge qui l'imite souvent, il a, comme dans notre langue, un sens beaucoup plus énergique, celui de *détruire*, d'*anéantir*, par exemple dans cette phrase de la Vulgate : *Exter-*

(1) Moneantur et inducantur et si necesse fuerit, per censuram ecclesiasticam compellantur seculares potestates..., ut... præstent publice juramentum, quod de terris suæ juridictioni subjectis universos hæreticos ab ecclesia denotatos bona fide pro viribus *exterminare* studebunt... Si vero dominus temporalis... suam terram purgare neglexerit ab hæretica fœditate... excommunicationis vinculo innodetur, et si satisfacere contempserit, intra annum significetur hoc summo Pontifici, ut ex tunc ipse vassallos ab ejus fidelitate denuntiet absolutos et terram exponat catholicis occupandam, qui eam, *exterminatis hæreticis*, absque ulla contradictione possideant.

nati sunt ab exterminatore, « ils furent exterminés par l'ange exterminateur. »

S'il pouvait rester le moindre doute sur l'interprétation du texte du canon du concile de Latran, il serait levé d'ailleurs par les expressions de saint Thomas. En effet, à l'article 3 de la question 11, après avoir posé en conclusion que les hérétiques, après deux avertissements, doivent être livrés aux princes séculiers pour être *exterminés* (*exterminandi tradendi sunt*), il explique dans son argumentation que, par leur péché, ces hérétiques méritent non-seulement d'être retranchés de la communion de l'Église, mais encore d'être retranchés du monde *par la mort* (*per mortem a mundo excludi*); — qu'il est beaucoup plus grave de corrompre la foi, qui est la vie de l'âme, que de falsifier la monnaie, qui ne sert qu'aux besoins temporels, et que, par conséquent, si les faux monnayeurs et les autres malfaiteurs sont justement mis à mort par les princes séculiers, les hérétiques, dès qu'ils sont convaincus, peuvent bien plus justement encore, non-seulement être excommuniés, mais être *tués* (*occidi*) (1).

(1) *Conclusio :* Quamquam hæretici non sint tolerandi ipso illorum demerito, usque tamen ad secundam correptionem expectandi sunt ut ad sanam redeant ecclesiæ fidem ; qui vero, post secundam correptionem in suo errore obstinati permanerent, non modo excommunicationis sententiæ, sed etiam sæcularibus principibus exterminandi tradendi sunt.

Et dans la discussion : « Ex parte hæreticorum est

Ainsi, l'extirpation des hérésies par l'extermination des hérétiques, tel est le droit commun.

Si pourtant l'hérétique condamné se repent et veut rentrer dans l'orthodoxie, la première fois, l'Église lui sera indulgente ; avec le pardon spirituel, elle lui accordera la vie, et elle pourra même, lui laisser ses richesses, ses honneurs, tous les biens du siècle ; mais si, après avoir été pardonné, il retombe de nouveau et est de nouveau condamné, alors plus d'indulgence ; il pourra encore obtenir la rémission de ses péchés, mais il n'obtiendra plus la vie; il est *relaps*, et l'on n'épargne jamais les relaps, de peur de nuire par cette indulgence au salut des autres âmes, à qui le chemin de l'hérésie paraîtrait trop facile (1).

peccatum, per quod meruerunt non solum ab ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ vel alii malefactores statim per sæculares principes juste morti traduntur, multo magis hæretici statim ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi. » (Quest. 11, art. 3.)

(1) Si hæretici revertentes semper reciperentur, ut conservarentur in vita et aliis temporalibus bonis, posset in præjudicium salutis aliorum hoc esse, tum quia, si relabentur, alios inficerent, tum etiam quia, si sine pœna evaderent, alii securius in hæresim laberentur... Et ideo... quando recepti iterum relabuntur... ulterius redeuntes, recipiuntur

Voilà de terribles maximes.

Quant aux raisonnements sur lesquels elles s'appuient, ils sont en général très courts. Quelquefois, saint Thomas en appelle à l'intérêt du salut des âmes; il cite saint Augustin; il répète d'après lui qu'il ne faut pas laisser dormir la sévérité de la discipline, et que, pour assurer la délivrance des peuples, l'Église doit faire taire la douleur maternelle qu'elle éprouve à frapper ses enfants égarés, comme David qui a frappé son fils Absalon pour rendre la paix à Israël; c'est aussi à l'aide des subtilités du docteur africain qu'il se tire des passages de l'Évangile et des Pères qu'il s'objecte à lui-même.

Du reste, sa théorie sur la peine de mort le conduisait naturellement à l'appliquer à l'hérétique. Il veut que la société punisse de mort les pécheurs dont l'existence lui est pernicieuse ou dangereuse (1). Le péché et le péril de la société sont les deux conditions dont la réunion légitime la peine capitale. Or, l'hérésie est un péché, le théologien n'hésitait pas à l'affirmer; et elle est dangereuse pour la société, dont elle trouble la paix, ce second caractère n'est pas moins évident. Comment donc ne pas la frapper!

Ainsi, comme je le disais tout à l'heure, se mêlent dans l'argumentation de saint Thomas

quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis. (Quest. 11, art. 4.)

(1) *Somme*, 2ª 2ᵆ, quest. 64, art. 2.

les deux systèmes de l'intolérance politique et de l'intolérance religieuse, qui évidemment se confondaient à cette époque dans la conscience des peuples, et qui, fortifiés l'un par l'autre, concluaient à ces sanglantes tragédies, dont les horreurs ont fini par éclairer les peuples en les épouvantant.

Je n'ai pas écrit ces dernières pages sans regret; il me répugne de voir la figure d'un saint sous la robe d'un inquisiteur.

Je sais bien pourtant ce qu'on allègue pour justifier les rigueurs et la politique de ces siècles et pour expliquer la conduite et les opinions de tant d'hommes pieux et humains qui, dans la poursuite de l'hérésie et de l'hérétique, semblaient devenir étrangers à tout sentiment de pitié.

On dit avec raison qu'au moyen âge les nations chrétiennes, encore en état de minorité, avaient besoin de la tutelle énergique d'un pouvoir religieux, qui fît leur éducation et les préparât à la liberté de l'âge mûr. On ajoute que les sectes hérétiques, en détruisant l'unité de l'Eglise, détruisaient par là même la république chrétienne; — qu'en particulier la secte des albigeois, par le manichéisme dont elle était infectée et par ses pratiques coupables, attaquait la morale chrétienne elle-même; — que son triomphe eût été mortel à la civilisation, et qu'il y avait par suite nécessité de recourir contre elle à des mesures de salut public.

Tout cela peut être vrai; — et il est vrai sur-

tout que, si l'on se met au point de vue de l'histoire, si on se reporte par la pensée au milieu d'une époque où la vie sociale dépendait tout entière de l'action de l'Église, on se rend mieux compte de l'horreur que l'hérésie et l'hérétique inspiraient aux théologiens et qui, les entraînant à leur insu, les dominait dans leur enseignement et les poussait à étendre aux hommes l'anathême dont ils frappaient les doctrines.

Qu'on pense, en outre, au peu de cas qu'on faisait de la vie humaine en des temps où les traditions de la barbarie germaine et de la férocité romaine n'étaient pas encore effacées, et l'on s'étonnera moins de ees rigueurs qui aujourd'hui blessent si vivement nos esprits et nos cœurs.

Mais, tout cela admis, et en laissant de côté ce qui concerne les hommes pour ne juger que la théorie, — toutes ces raisons suffisent-elles à la légitimer? En supposant même la nécessité et la justice de la répression, s'ensuit-il que l'Église dût s'en charger? Entrait-il dans sa mission d'en prendre l'initiative et de la diriger? Et surtout, voici pour nous le point capital, était-ce une bonne argumentation de justifier l'effusion du sang par l'intérêt du salut des âmes et au nom d'une religion chez qui l'horreur du sang est passée à l'état de maxime?

En définitive, on concluait à propager l'enseignement par le glaive; — on enseignait à moins compter, pour la conservation de l'unité reli-

gieuse sur la force de la vérité et de la vertu que sur celle des armes; — et l'on arrivait dans la pratique à changer une terreur politique, qui eût été nécessairement passagère, en une inquisition religieuse qui a duré des siècles.

Voilà qui juge la théorie!

Quelle que puisse être la nécessité de la répression, l'extermination de populations entières au nom du christianisme n'en reste pas moins un excès injustifiable pour les consciences de notre siècle et dont on s'afflige de trouver l'apologie dans les doctrines d'un saint.

XIV

VUES DIVERSES.

I. *Famille.* — *Éducation.*

Sur les questions qui touchent à la famille, saint Thomas reproduit exactement les opinions d'Aristote, à moins qu'elles ne soient absolument contraires à la foi chrétienne. Il les expose, du moins, et les développe dans son Commentaire sur la *Politique*, sans y rien objecter, et je n'ai presque rien trouvé de contraire dans ses autres ouvrages.

Son principe général est donc que la famille est une société *imparfaite*, c'est-à-dire ne se suffisant pas à elle-même; qu'elle n'est qu'une

partie de la société *parfaite*, la cité, et que, par conséquent, elle lui est subordonnée comme la partie l'est au tout. Si le père de famille a une grande autorité sur la femme et les enfants, il est donc soumis à l'autorité supérieure du magistrat, qui, au nom de l'État, surveille et même dirige la famille.

Conformément à ce principe, Aristote enseigne que l'éducation doit être une et commune dans la cité ; saint Thomas l'enseigne d'après lui.

J'ai lu, dans un passage que je ne retrouve pas, et pour expliquer l'infériorité de la femme dans la famille, que le sexe masculin jouit d'une prééminence absolue sur le sexe féminin : encore une opinion aristotélicienne devenue une opinion thomiste.

En deux mots, saint Thomas ne rompt avec l'enseignement d'Aristote que sur les points absolument décidés par l'Église, comme l'indissolubilité du mariage, ou par le droit canonique, quand, par exemple, il enseigne qu'une fois arrivés à l'âge nubile, les enfants peuvent se marier sans le consentement paternel.

II. *Propriété.*

Les hommes ont un droit naturel sur les choses, non pas en ce sens qu'elles leur appartiennent en elles-mêmes, — elles n'appartiennent qu'à Dieu, — mais en ce sens qu'ils ont le

droit de s'en servir pour leur utilité comme de choses faites pour eux (1).

Ce droit est commun à tous les hommes.

Or, ce droit naturel de l'homme sur les choses comprend : 1° le droit de les administrer et d'en disposer (*potestas procurandi et dispensandi*), et 2° celui d'en user (*usus*).

Quant à l'administration et à la disposition, les choses ont été partagées entre les hommes par le droit positif humain, qui, en place de la communauté primitive, a institué la propriété privée (2).

Cette institution est bonne, elle est même nécessaire à la vie humaine ; elle offre en effet ces trois avantages : — que chacun donne plus de soin à l'administration de sa propre chose qu'il n'en donnerait à l'administration de la chose commune ; — que, chacun s'occupant de sa chose, il s'établit plus d'ordre dans la société que si chacun s'occupait indistinctement de toutes choses ; — et qu'enfin il y règne aussi plus de paix, parce que chacun se contente de

(1) Est hominis rerum exteriarum aliqua naturalis possessio, non quidem quantum ad naturam earum, sed quantum ad usum.

(2) Secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum. (Quest. 66, art. 1.)

ce qu'il a, et qu'on évite les dissensions que font naître ordinairement les possessions indivises.

La distinction des biens est donc un changement heureux et nécessaire fait par la loi humaine à la loi naturelle, en ce qui concerne le droit d'administrer les choses et d'en disposer; mais quant au droit d'user, les choses ne doivent pas être considérées comme propres, elles restent communes, et leur possesseur est tenu de les partager avec les hommes qui en ont besoin (1).

Cette distinction entre le droit d'administrer et de disposer, qui a été justement divisé entre les hommes, et celui d'user, qui a conservé sa règle primitive et doit toujours être considéré comme appartenant à tous, forme le fond de la théorie. Saint Thomas y insiste et s'en sert pour expliquer plusieurs passages des Pères qu'on allègue ordinairement contre le droit de propriété.

Saint Basile, par exemple, a comparé le riche, qui s'est emparé des biens communs de l'humanité, à un homme qui, étant entré le premier dans un théâtre, voudrait empêcher les autres d'y entrer; — il les condamne tous les deux; — mais ce n'est pas, dit saint Thomas, pour avoir pris possession, l'un du théâtre et l'autre des

(1) Aliud jus quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. (Quest. 66, art. 2.)

biens communs ; c'est parce que l'un empêche les nouveaux venus d'entrer dans son théâtre, et que l'autre empêche les hommes d'user de ses biens, quoiqu'ils en aient besoin. Saint Basile condamne donc, non pas la possession privée, mais l'usage privé.

Ainsi, saint Thomas admet le principe que tous les biens doivent être communs entre les hommes, quant à l'usage ; mais quelle est la portée de ce principe? quelle est la nature de l'obligation du détenteur des choses à l'égard des autres hommes? Est-il seulement tenu au for intérieur de leur communiquer ses biens? ou, au contraire, ce devoir moral peut-il se transformer pour lui en obligation civile?

Saint Thomas ne s'explique pas sur ce point. Ce qu'on peut dire seulement, c'est que pour lui cette communauté de biens quant à l'usage, est un principe fort sérieux ; que, dans la dispensation des choses faite par le possesseur aux nécessiteux, il ne voit pas un acte de charité, mais un simple acte de justice, le paiement d'une dette ; qu'enfin il n'y a pas moins d'injustice selon lui à détenir le bien dû à autrui, qu'à prendre le bien possédé par autrui (1).

De là à conclure à un partage légal des biens

(1) Detinere id quod alteri debetur eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione injusta ; et ideo sub injusta acceptione intelligitur etiam injusta detentio. (Quest. 66, art. 3.)

quant à l'usage, il n'y aurait pas loin pour beaucoup de logiciens, — surtout quand on établit dans la même page que les princes sont gardiens de la justice et que le pouvoir leur est confié pour la faire respecter. Mais saint Thomas ne tire pas cette conclusion, et rien ne fait supposer qu'il l'ait entrevue. La seule conséquence qu'il tire de son principe est qu'en cas de nécessité extrême, tout homme a le droit de prendre de quoi suffire à ses premiers besoins sur le superflu des autres hommes.

« Le droit humain, dit-il, ne peut pas déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, dans l'ordre naturel, tel que l'a institué la divine Providence, les biens terrestres ont été créés pour subvenir aux nécessités des hommes. Le partage et l'appropriation de ces biens en vertu du droit humain, ne doivent donc pas empêcher qu'ils ne subviennent à ces nécessités. Par suite, et en vertu du droit naturel, le superflu possédé par quelques-uns est dû aux besoins du pauvre (1). »

(1) Ea quæ sunt juris humani non possunt derogare juri naturali vel juri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina Providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent ex naturali jure debentur pauperum sustentationi. (Quest. 66, art. 7.)

En règle générale, c'est sans doute au possesseur de ce superflu d'en faire la dispensation aux nécessiteux, mais, en cas de nécessité évidente et urgente, par exemple en danger de mort, tout homme a droit, pour subvenir à ses besoins, de s'emparer des biens qui sont à sa portée ; il peut les prendre ouvertement ou en cachette, en un mot, il peut les VOLER. — Saint Thomas le dit expressément : LICET FURARI PROPTER NECESSITATEM ; — ou plutôt son action n'aura pas le caractère de vol ni de rapine, car son extrême nécessité aura suffi pour rendre *siens* les biens dont il avait besoin, et il n'aura fait qu'exercer le droit naturel qui appartient à tous les hommes sur toutes les choses (1).

Ce droit est si réel que non-seulement il est permis en pareil cas de voler pour soi, mais encore de voler pour autrui, c'est-à-dire pour secourir l'homme souffrant d'un besoin extrême et qu'on ne peut secourir autrement (2).

(1) Si sit evidens et urgens necessitas,... tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinæ...

Per talem necessitatem efficitur *suum* id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam (*accipit* ne signifie pas ici *reçoit* mais *prend*). (Quest. 66, a. 7.) — L'article est intitulé : « Utrum liceat alicui furari propter necessitatem ? »

(2) In casu similis necessitatis, etiam potest aliquis occulte rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti. (Id., id.)

Ainsi le veut la loi naturelle, selon saint Thomas, et je crois que sur ce point presque tous les théologiens sont d'accord avec lui (1).

Toute cette théorie de la propriété se trouve exposée dans la *Somme* à la question 66, *sec^a^ sec^æ^*, et à propos du péché de vol. Je n'ai pas besoin de faire remarquer qu'elle est inspirée par un sentiment profond de la justice et des droits du pauvre ; peut-être même plus d'un lecteur la trouvera-t-il fort entachée de socialisme ; tout ce que je dois et veux y signaler, c'est qu'elle est fort incomplète ; il y manque en effet la plus féconde des vérités économiques : savoir que le travail humain est productif, et que par suite le travailleur a justement et rationnellement un droit privé et propre sur le produit de son travail.

Saint Thomas, comme tous les Pères de l'Eglise, ne voit dans tous les biens terrestres que des biens naturels, qui sont un pur don de Dieu et qui ont été donnés par lui à tous les hommes indistinctement. — Sans doute Dieu est le créateur des biens terrestres et de toutes choses ; mais à l'égard des produits, il faut reconnaître qu'à l'œuvre divine est venue s'ajouter l'œuvre hu-

(1) Dans l'*Instruction du Chrétien*, du cardinal de Richelieu, je lis : « En extrême nécessité, on n'estime pas celui desrober, qui prend seulement ce qui lui est nécessaire pour sa vie, parce que lors l'usurpation du bien d'autrui n'est pas injuste. » (Sur le 7e commandement.)

maine. Dieu reste leur cause première, mais le travail de l'homme est leur cause seconde, et cette cause suffit pour créer sur eux au travailleur un droit individuel parfaitement légitime.

Maintenant quelle est la nature de ce droit? quelles en sont les limites? comment doit-il s'accorder avec le droit primitif de tous les hommes sur les choses de la nature? Autant de questions fort périlleuses que je ne veux pas traiter ici; je tenais seulement à signaler l'immense lacune qui existe dans la théorie de saint Thomas et qui se trouve également chez tous les anciens jurisconsultes et surtout chez les Pères de l'Église.

La théorie du travail et de sa fécondité, qui seule permet d'établir le droit de propriété sur une base solide et rationnelle, est en effet une théorie moderne; elle ne date que de l'étude de l'économie politique comme science séparée; elle n'était donc pas connue de saint Thomas pas plus qu'elle ne l'avait été des premiers docteurs chrétiens.

Quand saint Jérôme, par exemple, écrivait que tout riche est coupable d'injustice ou héritier d'un coupable (*iniquus vel iniqui hæres*), sur quoi se fondait-il? Sur ce que, selon lui, la richesse privée vient toujours et uniquement de l'appropriation au profit d'un seul individu des biens donnés par Dieu à tous les hommes, c'est-à-dire d'une injuste usurpation. — Saint

Thomas aurait pu dire la même chose ; sa théorie y conduit tout droit.

Il est encore traité assez longuement de la propriété dans une autre partie de la *Somme* (1ª 2æ, quest. 105, art. 2) à propos de la loi ancienne. On y trouve les mêmes principes. Saint Thomas y fait l'apologie de l'institution mosaïque, si égalitaire en tout ce qui touche la propriété. Le glanage et les autres droits accordés aux pauvres sur les fruits lui paraissent fondés sur une communauté d'usage qu'il approuve. Il approuve également le partage primitif des terres et toutes les mesures prises pour perpétuer dans chaque famille le petit domaine échu à chacune d'elles ; car la concentration des terres en peu de mains est, selon lui, une chose mauvaise et qui amène la dépopulation d'un pays (1).

Cette opinion sur les inconvénients de la grande propriété est assurément notable au temps de la féodalité, et elle est fort honorable chez l'homme qui était lui-même fils de grand seigneur et apparenté à la plus haute aristocratie de l'Europe.

(1) Si passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant, et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. (Quest. 105, art. 2, ad. 3.)

III. *Commerce.* — *Usure.*

Saint Thomas traite assez mal le commerce; il y voit quelque chose de honteux quand il a pour but le gain; pour devenir légitime, il faut que l'exercice en soit purifié par une intention honnête, comme celle d'entretenir sa famille ou de secourir les indigents (1).

Du reste il en reconnaît la nécessité et ne le blâme pas en lui-même; mais il ne veut pas que la cité compte uniquement sur son commerce et son industrie pour pourvoir à ses besoins. Cette voie est pleine de dangers; elle n'est pas sûre; elle entraîne le mélange avec les étrangers, ce qui corrompt les mœurs et altère l'esprit public. — Un autre inconvénient, c'est que le désir du lucre envahit toutes les âmes, et que, par suite, la vertu civique se perd; la vertu militaire décline aussi. Enfin la cité est moins tranquille, moins pacifique que si beaucoup des habitants étaient occupés à la campagne à la culture des champs. Pour toutes ces raisons, saint Thomas préfère qu'une cité trouve dans l'agriculture sa ressource principale; aussi recommande-t-il de bâtir les villes dans des pays fertiles où les habitants puissent recueillir ce qui leur est nécessaire; seulement, au travail des champs, il faudra ajouter un commerce extérieur médiocre,

(1) *Somme*, 2ª 2ᵃᵉ, quest. 77, art. 4.

car il est presque impossible qu'aucun pays fournisse à la totalité des besoins des habitants (1). Tout cela est de l'Aristote tout pur.

Ce qui ne semble pas venir des Grecs, ou du moins ce que je n'ai pas trouvé dans Aristote, c'est la sévérité que saint Thomas met à condamner les fraudes qui se commettent dans les ventes et les achats. Il pose en principe qu'il y a un prix courant des choses auquel il faut se conformer, sans vendre au-dessus ni sans acheter au-dessous, sauf une légère tolérance. Le vendeur pourtant, s'il éprouvait un grand détriment par suite de la vente, pourrait vendre plus cher, et de même l'acheteur pourrait acheter moins cher si, par suite de l'achat, il éprouvait un détriment semblable ; mais, au contraire, le vendeur ne peut pas légitimement profiter des besoins de l'acheteur, pour élever le prix au-dessus du cours, ni l'acheteur de ceux du vendeur pour abaisser ce prix.

Le vendeur est tenu de faire connaître la marchandise telle qu'elle est ; il ne peut jamais sans péché tromper, si peu que ce soit, ni sur le poids ni sur la mesure ; il doit même déclarer les défauts de la chose vendue, s'ils sont cachés et s'il peut en résulter des préjudices pour l'acheteur (2).

Cette sévérité dominicaine se retrouve dans la

(1) *De regim. princ.*, liv. II, ch. 3.
(2) *Somme*, 2ª 2ᵆ, quest. 77, art. 1, 2, 3.

proscription que saint Thomas, conformément à l'enseignement de l'Église, fait de toute usure, c'est-à-dire de tout intérêt exigé pour prêt d'argent ou de choses qui se consomment par l'usage. La principale raison donnée par saint Thomas est que l'usage de l'argent et des autres choses qui se consomment par l'usage, ne peut être vendu indépendamment de la chose elle-même. Exiger d'abord le prix de la chose et en plus le prix de son usage, c'est vendre deux fois la même chose (1).

IV. *Progrès.*

Saint Thomas a plusieurs fois affirmé que naturellement les sciences, les arts et les lois sont en progrès parmi les hommes. Déjà, en parlant des lois humaines et de leurs changements, j'ai cité en partie un passage où il est expliqué comment ces lois doivent se perfectionner avec le temps. Voici ce passage tout entier, il est capital :

Après avoir rappelé que les lois humaines sont une œuvre de raison, faite pour diriger les actes humains, saint Thomas établit que, parmi les causes qui font justement changer les lois, il y en a une qui vient de la raison.

« Il est en effet, dit-il, naturel à la raison

(1) *Somme*, 2ª 2æ, quest. 78.

humaine d'aller graduellement de l'imparfait au parfait. Nous voyons dans les sciences spéculatives que les premiers philosophes ont transmis à leurs successeurs des connaissances imparfaites que ceux-ci ont transmises à leur tour après les avoir perfectionnées. Il en est de même dans les sciences pratiques. Les premiers qui se sont attachés à trouver quelque chose d'utile à la communauté humaine, ne pouvant pas tenir compte de tout, ont créé des institutions imparfaites et qui manquaient leur but en beaucoup de points, mais qu'ensuite leurs successeurs ont modifiées en les rendant mieux appropriées à l'utilité commune (1). »

Ainsi les progrès de la spéculation et celui de la pratique ont également leurs racines dans la

(1) Lex humana est quoddam dictamen rationis quo diriguntur humani actus. Et secundum hoc, ...una causa potest esse quod lex humana juste mutetur... ex parte rationis; quia humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ post modum per posteriores tradita sunt magis perfecte. Ita etiam et in operabilibus; nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta, in multis deficientia, quæ posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt a communi utilitate. (*Somme*, 1ª 2æ, quest. 97, art. 1.)

nature même de l'esprit humain, qui, en toutes choses, va toujours de l'imparfait au parfait.

C'est ce que répète encore saint Thomas dans son Commentaire sur la *Politique*, liv. III, où, en parlant en son propre nom et non pas en celui d'Aristote, il trace ce tableau de l'invention des sciences et des arts :

« Les sciences et les arts ont été trouvés de cette sorte : d'abord un homme a fait une invention et l'a transmise, mais incomplète et sans ordre ; ensuite un autre l'a reçue, y a ajouté et a transmis le tout, mais avec plus d'ordre, et ainsi de suite jusqu'à ce que la perfection des arts et des sciences fût atteinte. Ainsi divers hommes ont trouvé diverses choses et tous ensemble ont trouvé le tout (1). »

Quand Pascal, au XVII[e] siècle, disait que l'humanité est comme un seul homme qui apprendrait toujours, il est clair qu'il ne disait pas davantage.

Saint Thomas, d'ailleurs, en enseignant le progrès des sciences et des arts, ne faisait pas une découverte ; beaucoup d'autres scolasti-

(1) Sic inventa fuerunt artes et scientiæ, quia primo unus invenit aliquid et illud tradidit, et forte inordinate; alius post hoc accepit illud et addidit et totum tradidit, et magis ordinate; et sic consequenter donec perfectæ artes et scientiæ inventæ sunt. Et manifestum est quod aliqui aliqua invenerunt, sed omnes simul omnia. (*Expos.*, liv. III, lect. 8, § 1.)

ques, sans probablement en saisir toute la portée, ont admis le même principe. Je citerai entre autres un jurisconsulte de Bologne, antérieur d'un demi-siècle, Azon, qui dans une préface placée en tête d'une Somme de droit très célèbre, établit une théorie assez complète du progrès naturel des connaissances humaines, et dit en termes formels que « la condition humaine s'améliore toujours par les travaux des hommes (*humana conditio continuis exercitiis suscipit incrementum*), » et qu'en toutes choses les modernes voient plus clair que les anciens (*juniores perspicacius quæque contemplantur*) (1).

C'était surtout en s'attachant à la conception du parfait et de l'imparfait, et aussi par l'étude de la théorie et de la hiérarchie ou de l'échelle des êtres, théorie qu'ils connaissaient bien et qu'ils aimaient à exposer, que les scolastiques en général et saint Thomas en particulier arrivaient souvent sur les limites de la théorie du progrès; ils y arrivaient encore par une autre voie plus large et plus sûre.

On sait que saint Paul et beaucoup de Pères de l'Église aimaient à comparer l'humanité entière à un seul homme qui, dans son enfance, aurait reçu une loi appropriée à sa faiblesse, et qui plus tard, dans un âge plus mûr, en aurait reçu une autre vraiment parfaite et appropriée à sa virilité. L'humanité aurait ainsi une crois-

(1) *Summa Azonis in Codicem*. — Préface.

sance naturelle. Ce principe et la comparaison sur laquelle il s'appuie, reviennent fréquemment sous la plume de saint Thomas.

Par exemple dans la *Somme*, au traité des lois, question 98, il explique, à l'article 2, que la loi ancienne n'était pas parfaite absolument parlant (*simpliciter*) ; elle n'était parfaite que pour son temps (*secundum tempus*), comme un enfant qui ne doit avoir que la perfection de l'enfance et à qui l'on ne donne pas de préceptes absolument parfaits, mais ceux seulement qui sont appropriés à son âge. Le peuple hébreu était dans un état semblable (1).

Dans la même question, à l'article 6, il explique encore que la loi écrite, la loi mosaïque, était un degré pour passer de la loi de nature à la loi de grâce ; qu'elle n'avait pas dû être donnée plus tôt, afin que les hommes, en oubliant la loi naturelle, apprissent l'insuffisance de leur raison ; qu'elle était nécessaire pour préparer les hommes à la perfection de la grâce divine, etc., etc. (2) :

(1) Nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus, sicut dicitur aliquis puer perfectus, non simpliciter, sed secundum temporis conditionem. Ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter. Et talia fuerunt præcepta legis.

(2) Decuit tempore Moysi legem veterem hominibus dari, quo homines infirmitatem suam agnosce-

ce qui revient à dire que l'éducation de l'humanité se fait peu à peu.

Dans le même traité enfin, à la question 106, article 3, il explique pourquoi la loi évangélique n'a pas dû être donnée dès le commencement du monde, et entre autres raisons qu'il en donne est celle de la perfection de cette loi. «Rien en effet, dit-il, n'atteint sa perfection dès son origine, mais seulement à l'aide du temps et par degrés, comme l'homme qui passe par l'enfance avant de devenir adulte (1).»

Sans doute ces comparaisons, ces aperçus sont loin encore de former une théorie complète du progrès, telle qu'on essaye d'en former de notre temps; il n'y a ici que des rudiments, des premiers essais, des germes, mais il importe d'en constater l'existence pour découvrir l'origine de l'idée moderne et pour montrer que cette origine se trouve dans les travaux de la science philosophique et théologique du moyen âge.

rent et perfectius ad divinam gratiam suscipiendam præpararentur...

Inter legem naturæ et legem gratiæ oportuit legem veterem dari.

(1) Triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuerit dari a principio mundi...

Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novæ. Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine, sicut aliquis prius fit puer et postmodum vir.

V. *Influences célestes.*

Saint Thomas admet sur le caractère, les passions et les aptitudes des hommes et des nations, la souveraine influence de la sphère céleste. C'est la théorie physique d'Aristote. Tous les mouvements sublunaires, si divers qu'ils soient, se ramènent au mouvement initial et constant du ciel, comme à leur principe et à leur cause.

Or, l'influence céleste est de deux sortes.

L'une dépend du plus ou moins de proximité de la route du soleil; elle est constante; c'est elle qui détermine le caractère général des peuples, en donnant à ceux du midi moins de courage et plus d'esprit, tandis que ceux du nord au contraire sont plus braves, mais plus grossiers. L'explication de ces effets est que la chaleur extérieure, en ouvrant les pores, fait échapper la chaleur intérieure et diminue par là le sang et le courage, mais en donnant plus de liberté à l'esprit; le froid produit des effets opposés.

La seconde influence céleste est celle qui dépend de la position des planètes; elle est variable, et c'est elle qui explique comment les qualités d'un pays changent avec le temps.

Il faut bien savoir d'ailleurs que les influences célestes ne s'exercent pas directement sur le corps humain, qu'elles dépendent plus ou

moins des accidents terrestres, comme les mers, les montagnes, qui en modifient nécessairement l'effet ; car jamais la vertu céleste n'agit sur un corps que par l'intermédiaire du milieu qui l'entoure (*virtus figuræ cœlestis non recipitur in contento, nisi mediante continente proximo*).

De là il résulte que les habitants d'une contrée froide auront par accident les qualités de ceux d'une contrée chaude, que des hommes qui auraient dû être prédisposés à la liberté le seront à la servitude, etc., etc.

Toutes ces explications sont souvent et assez longuement données par saint Thomas. Je renvoie particulièrement au VIIe livre, lectio 5 de l'*Expositio*, le lecteur curieux de pénétrer les singulières erreurs de la physique ancienne. Il y trouvera à railler tout à son aise. Ces théories en effet sont bien ridicules, et néanmoins il nous sied assez mal de nous en moquer, à nous gens du XIXe siècle, qui, sur ce même sujet de l'influence des climats, pourrions en trouver de presque aussi étranges dans plus d'un écrivain célèbre de nos jours.

Au milieu de ces erreurs d'ailleurs, et c'est ce que n'ont pas toujours fait nos contemporains, saint Thomas réservait formellement la liberté humaine. Il y a dans la *Somme* (1^a^ 2^æ^, quest. 10) un article spécial destiné à établir que la volonté, étant une faculté immatérielle et incorporelle, ne peut être mue par les corps célestes, ou du moins ne peut l'être qu'indirectement par l'in-

termédiaire des sens et de leurs organes, et en conservant toujours la puissance de résister aux appétits et aux instincts du corps.

CONCLUSION.

Sans revenir sur les diverses parties de la science politique de saint Thomas, je me trouve naturellement conduit, après l'avoir si longuement analysée, à en résumer les caractères généraux, à en étudier l'influence et à en apprécier la valeur.

Je voudrais me dispenser de cette tâche qui est périlleuse; je dois pourtant l'aborder; je dois au moins présenter sur ce sujet quelques considérations qui aident le lecteur à juger lui-même la politique thomiste et à se rendre compte de l'action qu'elle a exercée sur les esprits et les événements.

En entrant en matière, le premier caractère que je doive signaler en cette politique, est d'être essentiellement et exclusivement rationnelle, spéculative, abstraite.

Les théoriciens politiques se divisent, comme on sait, en deux grandes écoles. L'école historique ou expérimentale, qui tend uniquement à

développer chez chaque peuple les institutions et les mœurs qui forment sa tradition propre, et l'école philosophique ou rationnelle qui, en dehors de toute condition de temps et de lieu, cherche le bien en soi, et a en vue, non pas telle ou telle collection d'hommes, dans telle condition donnée, mais l'homme lui-même

Ces deux écoles ont chacune leurs mérites propres. La première est plus modeste, plus prudente, toujours soucieuse de la réalité ; elle est un guide fidèle qui pourra conduire sûrement un peuple à sa fortune ; les historiens, les jurisconsultes, et tous les esprits voués à la pratique des choses humaines la préfèrent naturellement ; c'est d'elle que s'est toujours inspiré le génie anglais. La seconde, au contraire, est périlleuse : mais elle ne l'est qu'à cause de l'élévation de son but, elle vise à l'idéal absolu, et son ambition désintéressée tend moins au bien particulier d'un peuple qu'au bien commun de l'humanité entière ; c'est l'école des métaphysiciens, et presque jamais le génie français n'en a connu d'autre.

Peut-être l'œuvre capitale de la science politique au XIXe siècle est-elle de concilier les deux écoles opposées, en les fondant dans l'école progressive qui peut à la fois leur donner satisfaction à toutes deux ; car elle doit également tenir compte et du bien idéal absolu, qui est le but même où tend l'humanité, — voilà la part du métaphysicien ; — et des conditions de la réalisation successive de ce but au milieu des diver-

sités nationales, — voilà la part des traditionalistes.

Quoi qu'il en soit, il est clair que saint Thomas appartient tout entier à l'école philosophique ou rationnelle. Son édifice politique, comme il le conçoit, ne repose que sur des bases purement logiques, telles que la loi naturelle, la hiérarchie, les nécessités de l'existence sociale, sans que presque aucune part soit donnée à l'expérience, à la tradition. On y sent le théologien que la nature même de ses études conduit à rechercher en tout la vérité permanente et immuable. Le fait est singulier sans doute chez un disciple aussi soumis d'Aristote, c'est-à-dire du représentant le plus illustre que l'école expérimentale ait eu dans l'antiquité ; mais si les scolastiques suivaient aveuglément Aristote dans les idées et surtout dans les formules, ils étaient loin de lui garder la même fidélité quant à la méthode ; on sait qu'en général, ils goûtaient peu l'expérience et la sacrifiaient aveuglément à l'autorité des maîtres.

Beaucoup d'entre eux pourtant, en intervenant dans les luttes de leur temps, en traitant les questions en litige, ont donné à leurs ouvrages une valeur d'actualité qui en fait le principal mérite aux yeux de l'historien. Beaucoup même, quand ils ont traité les questions politiques, ont aimé à prendre des exemples et des leçons dans les faits contemporains. C'est ainsi que le continuateur de saint Thomas, l'auteur, quel qu'il

soit, des deux derniers livres du *De regimine principum*, mentionne très souvent les coutumes et institutions pratiquées de son temps et surtout celles des républiques d'Italie. Chez saint Thomas, rien de semblable. A peine s'il dit jamais un mot de la France qu'il a habitée si longtemps, ni de l'Italie où il était né, ni d'aucun pays chrétien. Presque jamais un fait pris dans l'histoire du temps chrétien, presque jamais un nom chrétien, ne vient se placer sous sa plume. Il était évidemment beaucoup plus familier avec les institutions d'Athènes ou de Sparte qu'avec celles de la chrétienté. Quand il en appelle à l'expérience, c'est celle des Grecs qu'il invoque, ou plutôt c'est celle d'Aristote, de manière que les faits ne lui arrivent que sur le témoignage du maître et par l'intermédiaire de l'autorité.

Et pourtant l'âge où il vivait était, dans l'ordre politique, un âge fécond en expériences et en nouveautés, s'il en fut jamais. Quelle époque pouvait fournir plus de matériaux à la science que celle où les communes essayaient dans toute l'Europe les combinaisons politiques les plus diverses, où se constituaient les républiques italiennes, où naissaient les gouvernements représentatifs, où la lutte de la monarchie et de la féodalité commençait à se dessiner, où le sacerdoce et l'empire, dans leur perpétuelle rivalité, en appelaient sans cesse à la raison et à la conscience des peuples !

Mais saint Thomas ne voit pas tout ce grand spectacle et ne le regarde pas. Il ne mentionne pas même les communes. Il ne parle pas des assemblées nationales et provinciales qui, sous les noms différents d'États, de Cortès, de Parlements, de Diètes, limitaient partout le pouvoir des rois et des empereurs, où déjà le tiers-état commençait à pénétrer et à qui appartenait déjà le droit de consentir l'impôt. L'importance de ces faits lui échappe complétement. Il n'y a pas un seul mot, dans tous ses ouvrages, sur la représentation, ce cachet distinctif de la liberté politique des temps modernes, et nous avons vu qu'en recommandant aux princes la modération la plus scrupuleuse, il ne leur en reconnaît pas moins en principe le droit d'établir seuls de nouvelles taxes quand le bien public le réclame.

Ne rien dire des communes, ni des assemblées nationales et provinciales, ni du droit de consentir l'impôt, voilà de bien grandes lacunes chez un écrivain politique de la seconde moitié du XIIIe siècle ; mais un silence plus étrange est celui que saint Thomas garde sur les droits et les prétentions du saint-empire romain.

Il y avait à cette époque, une grande idée qui déjà dominait beaucoup des plus hautes intelligences et qui allait être bientôt portée au summum de sa puissance par le génie de Dante ; savoir : que l'unité de l'humanité doit conclure en politique à l'unité d'un pouvoir temporel, qui soit pour les choses de la terre ce que le souve-

rain pontificat est pour les choses du ciel. En regard du Pape, souverain de l'ordre spirituel, mettre l'empereur, souverain de l'ordre temporel, et constituer sous l'égide de ces deux pouvoirs suprêmes l'unité de l'humanité, voilà la pensée à laquelle se sont complu la plupart des grands hommes du moyen âge et qui, au XVII[e] siècle, fascinait encore Leibnitz. J'espère pouvoir suivre un jour le développement de cette théorie de l'impérialisme universel, qui, née de l'alliance du droit romain et de quelques idées chrétiennes, menaçait la chrétienté tout entière de l'asservissement, et n'a définitivement échoué que devant l'opposition constante de la France. Au temps de saint Thomas, cette théorie était en pleine voie d'éclosion ; elle était même un fait politique, puisqu'elle servait déjà de base aux prétentions impériales, et l'on a peine à s'expliquer que saint Thomas ne l'ait pas au moins mentionnée.

Il est vrai que, sur le plus grand fait politique de son temps, sur le pouvoir temporel des papes, il n'a écrit, comme nous l'avons vu, que quelques lignes, et peut être ne l'eût-il pas fait, si cette question politique n'eût pas touché de si près au domaine de la théologie.

Ne cherchons donc pas dans les ouvrages politiques de saint Thomas ce qu'il n'a jamais songé à y mettre ; n'y cherchons pas d'études sur les institutions de son temps, n'y cherchons pas de renseignements pour l'histoire : prenons sa science politique pour ce qu'elle est, pour

une science purement théorique, purement abstraite, et, dans cet ordre de pure spéculation, tâchons d'en apprécier l'influence et la valeur.

Or, le trait le plus général, le trait caractéristique de cette science abstraite est d'être la reproduction en plein moyen âge de la science politique des Grecs, telle que l'avait formulée Aristote.

Pendant ses premiers siècles, le moyen âge comme nous l'avons dit, n'avait connu d'Aristote que l'*Organon*, c'est-à-dire des traités élémentaires de logique, et il ne les connaissait que par la traduction de Boëce. Mais, pendant le XII[e] siècle, la plupart des œuvres du philosophe grec, et notamment sa *Politique*, ayant été traduites en latin sur des versions arabes, furent importées dans l'enseignement des universités et notamment à Paris. L'effet de ces importations fut de consolider et d'étendre encore l'autorité qu'Aristote exerçait déjà sur la pensée du moyen âge. Dans le domaine philosophique proprement dit, cette autorité trouvait pourtant un obstacle naturel et un correctif dans l'enseignement théologique; tout en acceptant la méthode et la plupart des formules péripatéticiennes, on conservait le dogme chrétien; mais, dans les sciences proprement dites où la religion ne définissait rien, par exemple, dans la physique, et aussi dans la politique, l'autorité d'Aristote pouvait aisément devenir presque absolue, et elle

le devint en effet, surtout par l'enseignement de saint Thomas.

Il existait, il est vrai, d'autres sources où la science politique pouvait puiser : d'abord le droit romain qui était étudié et commenté avec passion, surtout par les impérialistes ; puis le droit canonique qui l'était par les théocrates, et enfin l'Ecriture sainte. Il semble que, chez des peuples chrétiens, cette dernière source aurait dû être la plus fréquentée ; elle était certainement la plus abondante et la meilleure, mais à cette époque on n'avait pas encore appris à voir dans l'Evangile le grand enseignement politique que nous y lisons aujourd'hui ; on y cherchait les raisons du dogme et non pas celles du droit social, de sorte qu'en ce qui concerne la politique, on ne voyait rien à apprendre dans l'Ecriture que par l'étude de l'Ancien Testament et surtout de la législation mosaïque.

Si maintenant nous cherchons quel parti saint Thomas a tiré de ces trois sources d'enseignement, nous verrons qu'il n'en a négligé absolument qu'une seule, celle du droit romain, qu'il ne cite jamais et qu'il n'avait probablement pas étudié. Il avait au contraire, comme nous l'avons dit, approfondi les lois des Hébreux, et il contrebalançait quelquefois ou plutôt complétait l'autorité d'Aristote par celle de Moïse. C'est même à l'inspiration de l'Ancien Testament qu'il a dû les plus belles parties de ses doctrines, notamment en ce qui touche le choix du meilleur

gouvernement et la distribution de la propriété.

Enfin, quant au droit canonique, il l'avait aussi beaucoup étudié, la chose va de soi, et l'on peut même dire qu'il le connaissait trop; car c'est dans cette étude qu'il avait appris l'intolérance rigoureuse et trop souvent sanglante qu'il professait à l'égard des hérétiques. Toute la politique de l'ordre surnaturel, c'est-à-dire la théocratie, vient du droit canonique, et l'originalité de son œuvre, car elle en a une, est d'avoir accouplé les théories théocratiques du moyen âge aux théories de la Grèce antique.

Mais quelque importance que puisse avoir dans l'œuvre totale cette adjonction ou plutôt cette superposition de la théocratie, il n'en reste pas moins évident que, dans sa généralité, la science politique de saint Thomas n'est qu'une reproduction de celle d'Aristote.

La preuve de cette vérité se retrouve avec une monotonie fatigante dans la plupart des chapitres de cet ouvrage.

Nous avons vu que saint Thomas accepte toute la langue politique d'Aristote, toute sa terminologie; qu'il accepte également et reproduit tout le cadre de sa science; qu'il pose les questions comme lui et d'après lui. Même sur des problèmes qui touchent aux fondements de la justice et de la morale, il répète fidèlement les leçons du maître; il conçoit le droit naturel comme le concevaient les péripatéticiens; il ne comprend pas mieux l'égalité des hommes; il a

les mêmes dédains du travail industriel et enfin, pour tout dire en un mot, il s'accommode également de l'esclavage.

Rien de plus triste assurément que de constater cette servitude volontaire de l'esprit chrétien se mettant ainsi à l'école du paganisme. Mais, pourquoi s'en étonner? C'était l'esprit du temps. On sacrifiait dans l'ordre de la science à l'autorité des anciens, comme on y a sacrifié deux ou trois siècles plus tard, dans l'ordre des lettres et des arts. Les scolastiques n'avaient pas du tout l'originalité et l'indépendance des architectes leurs contemporains. Loin de là! S'ils étaient originaux, c'était malgré eux, et rien ne les aurait plus honorés à leurs propres yeux que la reproduction exacte et fidèle de la science antique. Ils étaient déjà de la renaissance à cet égard, et en vérité c'est un tort de s'en prendre toujours à la renaissance, comme on le fait, de son amour aveugle de l'antiquité. Quand elle a éclaté, l'esprit qui la poussait n'était pas nouveau. Le moyen âge tout entier a adoré l'antiquité, il l'a imitée, il l'a copiée là même où il importait le plus de ne pas la copier, et, s'il ne l'a pas suivie en tout, c'est qu'il ne la connaissait pas assez. Son ignorance seule l'a sauvé de l'asservissement.

A cette époque d'ailleurs, la méthode générale qui régnait dans la science était celle de l'autorité. Ce n'était pas à l'expérience qu'on en appelait ; ce n'était pas non plus à la libre réflexion des esprits ; en toutes choses, on aimait mieux

décider par des textes que par des raisons, et quand on donnait des raisons, c'était toujours à l'appui des textes. Comme je l'ai déjà dit, la méthode des théologiens et des jurisconsultes avait envahi la science entière et la stérilisait ; car il n'y a pas de méthode plus impropre à faire découvrir des vérités inconnues, par cela seul qu'elle est faite pour expliquer ou pour appliquer des vérités connues.

Il était donc tout naturel, il était inévitable, que, dans la science politique, comme dans les autres, on cherchât une autorité à commenter, puisqu'on ne savait faire autre chose que des commentaires, et dans cette position, il n'y avait rien de mieux à faire que de choisir Aristote, qui dominait déjà dans toute la philosophie, et à qui, parmi les anciens auteurs dont les ouvrages étaient connus, aucun n'était comparable ni pour l'étendue ni pour la profondeur de la science.

C'est ce que fit saint Thomas ; il eut même le mérite de faire cette œuvre l'un des premiers, peut-être le premier de tous, et en tout cas on peut lui en attribuer le principal honneur, car il y contribua plus que personne, et ce furent la popularité et la juste réputation de sa doctrine qui sanctionnèrent définitivement la domination d'Aristote, en ce qui concerne la science politique comme pour les autres branches des connaissances humaines.

Dès lors, la science politique eut une théorie

générale, qui fut universellement acceptée et qu'on trouve invariablement répétée pendant le moyen âge. Lisez Gilles de Rome, le publiciste de la royauté française; lisez Barthole le grand jurisconsulte; lisez Savonarole le réformateur, lisez Bodin même au XVI[e] siècle, et partout vous trouverez pour fond de la science politique les théories aristotéliciennes que saint Thomas, dès le milieu du XIII[e] siècle, patronait de son autorité et vulgarisait par son enseignement.

Certes, cette résurrection de la science politique grecque n'a pas été sans utilité. Combien d'idées oubliées n'a-t-elle pas remises en circulation! Sur combien de grands problèmes n'a-t-elle pas rappelé l'attention des esprits! Au milieu de l'Europe féodale, prendre pour objet des études politiques l'organisation des petites républiques grecques avec leurs assemblées du peuple, leurs élections, leurs magistrats temporaires, leurs orateurs: — il y avait là de quoi ébranler toutes les imaginations et tous les cœurs. Je ne doute pas pour mon compte que la tradition des sentiments républicains qui s'est toujours plus ou moins perpétuée en Europe, ne vienne en partie de là et ne date de la scolastique.

Croit-on, par exemple, que l'enseignement classique de la souveraineté des peuples, de l'illégitimité de la tyrannie et de la légitimité de l'insurrection dirigée contre les tyrans, n'aient pas contribué au mouvement démocratique, qui s'empara au XIV[e] siècle de l'Europe entière et

qui ne cessa, à la fin du XVe, que par les progrès de la monarchie absolue ! Croit-on que le retentissement de ces doctrines n'ait pas pénétré dans les républiques d'Italie si lettrées déjà, et dans les communes de Flandre, si riches, et jusque dans ces cantons suisses, où les paysans libres étaient si sûrs de leurs droits ? Et pour la France en particulier, quand les États généraux essayaient de s'emparer de toute l'autorité et quand le parti de la liberté populaire était assez puissant à Paris pour s'y perpétuer depuis le milieu du XIVe siècle, au temps de Marcel, jusqu'à la fin des querelles des Bourguignons et des Armagnacs, bien avant dans le XVe, croit-on que la science des Universités n'y fût pour rien ? Ne se rappelle-t-on pas que le parti de la révolution avait le plus souvent des universitaires pour chefs et pour orateurs, et que les docteurs en théologie étaient les conseils ordinaires des bourgeois ?

Et enfin, plus de trois siècles après saint Thomas, au temps de la Ligue, quand l'ultramontanisme et la démocratie faisaient alliance à Paris sur des barricades, quand la Faculté de théologie marchait d'accord avec les Seize, n'était-ce pas la science de l'Ange de l'École qu'on mettait en pratique ? Le droit naturel du peuple et le droit surnaturel du Pape, accolés l'un à l'autre, c'est le résumé de toute sa doctrine.

Il y avait donc dans la science aristotélicienne du moyen âge un élément de liberté, de droit

populaire, dont il faut tenir compte. A ce point de vue, elle a pu être utile, et elle le serait peut-être encore pour éclairer tant d'obscurantistes, qui font de la servitude une affaire de religion et qui paraissent croire le droit des peuples incompatible avec l'orthodoxie. L'autorité de saint Thomas devrait pourtant calmer leurs scrupules. On peut lire tous ses ouvrages sans y rien trouver qui ressemble à la légitimité des races royales. Il aime la royauté, il lui fait une très large part, peut-être même par la grande idée qu'il donne de la mission du pouvoir royal, le chargeant de faire régner partout l'ordre et la justice, peut-être a-t-il indirectement contribué aux progrès de la monarchie en Europe, et même à l'avénement de l'absolutisme ; mais jamais la royauté n'a été pour lui qu'une magistrature, et quand un magistrat forfait, il reconnaît toujours au souverain le droit de le destituer.

Tel est à mes yeux le plus beau côté de la politique de saint Thomas, et de ce côté, je reconnais volontiers que l'influence aristotélicienne n'a pas été funeste ; elle a servi au développement du libéralisme et même de la démocratie, dans les questions politiques ; mais, d'un autre côté, dans les questions sociales, en ce qui concerne l'émancipation des classes agricoles et industrielles, il me semble qu'elle a nui au développement de la civilisation chrétienne.

La société du moyen âge, en effet, telle qu'elle était, avec tous ses désordres, avec tous ses abus,

était déjà très supérieure à la société antique; en principe et par cela seul qu'elle était chrétienne, elle admettait nécessairement tous les hommes à la communion sociale; elle les y admettait à des degrés différents sans doute, mais néanmoins ils y entraient tous; tous avaient les droits de la famille, tous participaient au même enseignement moral, tous avaient à la fois des devoirs et des droits. De là à un état social comme celui des républiques antiques, où la grande masse des hommes étaient exclus en principe du sein de la société et étaient regardés par la loi comme n'ayant pas qualité d'homme, il y a une distance infinie.

Or, la résurrection de la science antique, en autorisant des préjugés encore trop répandus, en enseignant l'inégalité des hommes, a dû obscurcir certainement les clartés du christianisme. Pour savoir combien ces clartés étaient vives, on n'a qu'à parcourir les œuvres des Pères, les écrits des jurisconsultes, les formules d'affranchissement; on n'a qu'à se rappeler les coutumes mêmes de l'Église, par exemple, les affranchissements solennels faits aux pieds de l'autel aux jours des grandes fêtes de la religion. Mais la science antique vint dessécher toute cette sève; on apprit à concilier la charité avec la servitude, et l'enseignement de la théologie, au lieu de servir à l'affranchissement des malheureux, vint fournir des prétextes pour perpétuer leur esclavage.

A ce dernier point de vue, qui est celui de la

fraternité chrétienne, la résurrection de la science politique de la Grèce était évidemment un malheur.

Maintenant, pour terminer ces études critiques, après avoir balancé les avantages et les inconvénients de l'œuvre de saint Thomas, il me reste, pour faire sentir le point le plus faible de sa politique, à présenter une dernière considération, que je crois grave, décisive, et sur laquelle j'appelle l'attention du lecteur.

Une des idées les plus générales et les plus justes de notre époque est certainement celle-ci : qu'il y a une civilisation chrétienne et, par suite, une politique chrétienne; que cette civilisation diffère fondamentalement des civilisations antiques par ses principes moraux eux-mêmes, par la notion qu'on s'y fait de la justice, et, particulièrement, par le dogme nouveau de l'égalité des âmes et de la fraternité des hommes; que le christianisme contient ainsi un idéal de justice sociale vers lequel les nations chrétiennes, sans s'en rendre bien compte, se sont toujours avancées, et dont c'est leur devoir de se rapprocher de plus en plus par une série de changements progressifs dans les institutions et dans les mœurs.

L'idéal de la société chrétienne comme but, et la réalisation successive de cet idéal par une pratique sociale appropriée, voilà une idée qui est aujourd'hui dans toutes les têtes, même dans celle des ennemis du christianisme et des adversaires du progrès, et qui, malgré les nuages passagers

qui l'obscurcissent, est encore la plus lumineuse de notre temps.

Or, on chercherait en vain dans saint Thomas le moindre pressentiment de cette idée. Pour lui, au contraire, et c'est son erreur capitale, il n'y a point de politique chrétienne. Il ne voit point que le christianisme a inauguré une civilisation nouvelle ; il ne sait même point que les principes chrétiens du droit et de la justice sont très différents des principes de l'antiquité, soit chez les Gentils, soit chez les Juifs.

Il connaissait, il est vrai, la grande supériorité de la loi nouvelle sur la loi ancienne ; il fait souvent la comparaison des deux lois, et il montre que la loi nouvelle l'emporte, en ce qu'elle a pour but, non plus le bien sensible et terrestre, mais le bien intelligible et céleste ; en ce qu'elle ne règle pas seulement les actes extérieurs, mais, de plus, le mouvement de l'esprit, *cohibet manum et animam;* en ce qu'elle commande par amour et non plus par crainte (1). Voilà la raison de la supériorité de la loi nouvelle ; mais quant aux préceptes moraux, quant à la règle des actes extérieurs et des rapports des hommes entre eux, la loi nouvelle n'a pas innové ; elle n'a rien eu à ajouter à la loi ancienne, saint Thomas le dit expressément : *Lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda* (2) ;

(1) 2ª 1ᵆ, quest. 91, art. 5, dans la *Somme.*
(2) *Id.*, quest. 108, art. 2.

et cette loi ancienne, la loi juive, il faut bien le remarquer, n'était elle-même, quant à sa morale, que la loi de nature, la loi primitive, de sorte qu'en réalité la loi morale de l'humanité, selon saint Thomas, n'a pas changé, et que la morale des chrétiens ne diffère pas de celle des anciens; elle n'en diffère du moins que dans l'ordre de la grâce, pour ce qui se rapporte au salut des âmes; mais dans l'ordre de la nature, pour les préceptes de la justice, pour la règle des rapports entre les hommes et, par conséquent, pour les principes de la politique, le christianisme et l'antiquité n'ont qu'une même conscience.

La rédemption, dans cette théorie, ne change donc rien à l'état ni à la loi de l'humanité sur la terre; elle donne à l'homme les moyens de salut éternel; mais son action ne s'étend pas sur les choses d'ici-bas et ne modifie pas la condition temporelle des hommes. Au monde de la chute, il ne faut donc pas opposer le monde de la rédemption; les Pères l'avaient fait souvent, et le sentiment chrétien le faisait encore; mais la science du moyen âge fermait les yeux à cette lumière, qui aurait suffi pour éclairer bien des ténèbres et pour signaler bien des écueils.

On doit maintenant comprendre comment saint Thomas a pu emprunter sans scrupule presque toute sa politique à Aristote; il la lui empruntait comme il l'aurait fait de la géométrie, car il n'y avait pas de motif dans son système pour supposer que le philosophe païen en sût moins sur

ces matières que le philosophe chrétien; ils avaient les mêmes lumières, la même loi, le même but. Et saint Thomas ne lui empruntait pas seulement sa science politique, mais encore sa science morale; il a commenté les livres de l'*Éthique*, et il en a reproduit la doctrine avec le même soin et la même soumission qu'il a fait pour ceux de la *Politique*. En tout ce qui concerne la morale naturelle, cette morale qui comprend à la fois la plupart des devoirs de la société et de la famille, il reproduit, sans y rien changer, les décisions de la philosophie péripatéticienne, à moins qu'elles ne soient formellement opposées aux décisions de l'Eglise, et surtout il en adopte les théories, les divisions, le langage, toute la science en un mot, qui, sous son patronage, s'est emparée, plus qu'elle ne l'avait fait encore, de la théologie morale, et l'a pénétrée si profondément qu'elle s'y est en partie perpétuée jusqu'à nos jours.

Saint Ambroise avait fait un livre tout exprès pour critiquer et réfuter le livre des *Offices* de Cicéron. Saint Thomas a fait un commentaire destiné à enseigner l'*Éthique* d'Aristote, qui est moins pure que les *Offices*. Voilà la différence des temps et des points de vue.

En résumé, il n'y a donc pas pour saint Thomas de politique chrétienne, ou du moins, cette politique n'existe que dans l'ordre surnaturel, c'est-à-dire qu'elle consiste uniquement, comme nous l'avons vu, dans les pouvoirs que le Pape et

les autres ministres de l'ordre surnaturel exercent sur les choses temporelles et dans l'intolérance religieuse qui s'en suit.

Ainsi, d'un côté, quand il s'agit de la politique de l'ordre naturel, se placer en dehors du christianisme et copier le modèle fourni par la science païenne ; et de l'autre côté, dans l'ordre surnaturel, faire sortir du christianisme, comme une de ses conséquences nécessaires, la théocratie, qui n'en a été qu'un accident et qui répugne à son esprit : voilà en abrégé toute la science politique de saint Thomas.

Elle contient sans doute des vérités utiles ; mais, dans sa généralité et dans ses deux traits caractéristiques, elle n'est que la réunion de deux erreurs.

DE LA DEMOCRATIE

CHEZ LES PERES DE L'ÉGLISE.

Premier article (1).

Dans le but de mieux prouver l'origine chrétienne des principes politiques et sociaux de la Révolution française, nous voulons ici mettre en lumière l'un des plus précieux anneaux de la chaîne qui rattache la démocratie moderne à l'Evangile, et par là à Dieu, c'est-à-dire à la source de toute justice comme de toute vérité.

Les ouvrages des Pères de l'Église, qui ont été minutieusement scrutés pour les besoins de la polémique théologique, n'ont été, au contraire, que fort peu et le plus souvent fort mal étudiés en ce qui touche la politique. C'est un tort d'autant plus grand que la mine est plus riche et plus facile à fouiller. Pour le réparer autant qu'il est en nous, afin de constater d'une manière authentique les idées générales que les plus grands docteurs du christianisme ont professées sur les droits et les devoirs des hommes et sur les règles fondamentales de la société, nous avons réuni dans ce travail, qui n'est qu'un

(1) *Revue nationale*, 1er janvier 1848.

essai, un assez grand nombre de textes qui sont trop peu connus, et qui sont épars dans beaucoup de volumes. Au lieu d'une analyse toujours suspecte, nous reproduirons donc ici les propres paroles des Pères. En procédant ainsi, nous avons l'espérance de convaincre les plus incrédules, et de contribuer à détruire les funestes et absurdes préventions que beaucoup de patriotes socialistes nourrissent encore contre l'Église, et beaucoup de chrétiens contre la réforme sociale.

Nous allons traiter dans ce premier article des principes généraux de la politique des Pères ; nous parlerons ensuite de l'application qu'ils en ont essayée dans les premiers siècles de l'Église.

FRATERNITÉ, ÉGALITÉ, HUMANITÉ, TYPE SOCIAL.

> Eh quoi! un flambeau a lui sur le monde pour lui faire voir la fraternité, et il y a des gens à faible vue qui crient de fermer la fenêtre. Tournez plutôt vos yeux à la lumière.
>
> (Saint Augustin, *De laude pacis*, serm. 357.)

On a déjà établi bien des fois que le dogme de la fraternité humaine n'avait pas été seulement violé sans remords, mais avait été inconnu dans toute l'antiquité païenne, avant le christianisme. La conscience manquait de cette lumière. Sans remonter jusqu'à l'Inde, où la séparation absolue des castes était, et est restée jusqu'à nos jours, le plus sacré des dogmes de la

religion, même dans les cités savantes et policées du monde gréco-romain, les plus beaux génies ne s'élevèrent jamais au-dessus de l'idée de nationalité ou de race. Platon, par exemple, dans son utopie de la *République*, le livre le plus hardi de l'antiquité, ne propose d'adoucir les affreuses rigueurs du droit de guerre, tel qu'on l'exerçait de son temps, qu'entre les Grecs, qui sont *amis par nature*, dit-il; il approuve, au contraire, qu'on continue de les pratiquer à l'égard des Barbares, qui sont des *étrangers*, qui ne sont pas unis à la race hellénique par les *liens du sang*. (Lib. v.) Le même Platon, en outre, tout généreux qu'il fût, n'en posait pas moins la base de l'inégalité la plus radicale entre les hommes, en enseignant l'inégalité des âmes, dont les mieux douées étaient appelées à la contemplation des vérités éternelles, tandis que la foule ne pouvait s'élever au-dessus des phénomènes du monde sensible. Aux premières seules, dans ce système, c'est-à-dire aux philosophes, aux savants, aux capacités intellectuelles, appartenait la souveraineté, le reste du genre humain étant condamné à une obéissance aveugle, à raison de l'infériorité de sa nature spirituelle. Les autres philosophes, toujours avant le christianisme, n'ont pas été mieux inspirés. Il ne faut pas se faire illusion sur la valeur de quelques passages isolés qu'on a glanés çà et là dans leurs œuvres, par exemple dans celles de Cicéron, et qu'on a fort témérairement et fort mal interprétés. Le

droit naturel, dont les plus libéraux ont esquissé la théorie, n'avait pas du tout chez eux la portée qu'on lui a donnée chez les peuples chrétiens.

Dans le langage de la science du temps, le droit naturel, ou plutôt la loi naturelle, n'était que l'ensemble des lois physiologiques auxquelles obéissent les êtres animés, les brutes aussi bien que les hommes. Il suffit, pour s'en assurer, de parcourir les passages des jurisconsultes classiques, qui ont été réunis dans les *Institutes de Justinien* (*De jure naturali, gentium et civili*) et dans le *Digeste* (*De justitia et jure*). Or, si devant cette loi d'histoire naturelle, c'est-à-dire en dehors de toute société, à un point de vue purement physique, on reconnaissait entre les hommes une certaine égalité, cette égalité disparaissait complétement devant le droit des gens, c'est-à-dire devant le droit humain et social, qui était le résultat des conditions de l'existence humaine, et qui était institué par la raison naturelle. Aussi admettait-on la parfaite légitimité de l'esclavage, où l'on ne voyait rien qui blessât les règles de l'équité.

Le seul peuple de l'antiquité où la fraternité et l'égalité ne fussent pas niées en principe, était le peuple juif, qui admettait expressément l'unité d'origine du genre humain, ce que n'avaient jamais fait les philosophes; mais, pour les Juifs, ces dogmes sacrés restaient sans conséquence; c'étaient des germes précieux qui ne devaient

se développer que plus tard. A leurs yeux, en effet, l'élection de Dieu, en donnant à la race d'Abraham une mission et des destinées à part, lui avait conféré un privilége inamissible, qui l'élevait au-dessus de toutes les autres.

La monstrueuse inégalité qui régnait de fait dans tout l'empire romain où, d'après des évaluations très modérées, les deux tiers des hommes étaient esclaves, était donc, en outre, légitimée en théorie et parfaitement justifiée dans les consciences, quand Jésus-Christ vint renouveler le monde moral, et, par suite, le monde politique et social, par le principe de la fraternité humaine, dont la compréhension de plus en plus complète et l'application progressive forment la suite et l'unité de l'histoire moderne.

Il ne s'est passé depuis, chez les peuples chrétiens, aucun fait social de quelque importance, où ce principe n'ait agi comme le moteur de tout avancement et de toute amélioration. C'est le principe de la fraternité qui a changé les mœurs et les lois et a engendré tout ce qu'il y a de bon dans nos sociétés ; c'est lui qui fermente chez nous et qui pousse la chrétienté à des destinées nouvelles; c'est lui qui sera l'âme de la démocratie future. Il a affranchi l'esclave dans le passé ; dans l'avenir il émancipera les prolétaires. S'il est souverain en morale, il ne l'est pas moins en effet dans la politique, qui n'est qu'une dépendance de la morale, et qui repose, comme elle, sur la notion de la justice. La croyance à

la fraternité humaine et à l'égalité de droit qui en résulte, cette croyance, qui est l'essence même de la morale chrétienne, est la force vitale qui couve au sein de la civilisation moderne, et qui se manifeste incessamment par une action croissante, s'étendant dans un cercle qui s'élargit toujours, et exigeant toujours, par suite, des applications nouvelles, tout en restant la même en son fond.

Or, ce que nous devons étudier ici, c'est comment ce grand principe de la fraternité a été compris et défendu par les Pères de l'Église, et comment, sous leurs auspices, il a fait peu à peu son chemin dans le monde, malgré tous les efforts des préjugés traditionnels et de l'égoïsme, unis ensemble pour l'étouffer dans le sang.

Les simples paroles de Jésus-Christ : *omnes fratres estis*, sont le thème fécond que les Pères ont développé. Dès l'origine, saint Paul en avait fait le plus admirable de tous les commentaires dans ces énergiques paroles de l'*Épître aux Galates* (III, 28) : « Il n'y a plus de Juif ni de Grec, » plus d'esclave ni de libre, plus d'homme ni de » femme ; vous n'êtes tous qu'un en Jésus- » Christ. » Mais, sans nous arrêter aux nombreux passages qu'on pourrait tirer à ce sujet des livres du Nouveau Testament, nous passons de suite à l'examen des ouvrages des Pères.

La première raison de la fraternité humaine est que nous sortons tous d'une même souche,

de sorte que nous ne faisons qu'une race et qu'un sang. Saint Augustin a expliqué admirablement, dans la *Cité de Dieu* (l. XII, c. 21), pourquoi le Créateur a voulu qu'il en fût ainsi : « Les autres animaux, dit-il.. ...Dieu ne les a » pas fait sortir d'un seul; il les a créés plusieurs » à la fois. Mais, pour l'homme.... il a jugé à » propos de n'en créer qu'un, non pour le laisser » sans compagnie, mais pour lui faire aimer da- » vantage par là l'union et la concorde, en fai- » sant que les hommes ne fussent pas seulement » unis entre eux par la ressemblance de la na- » ture, mais aussi par les liens de la parenté ; si » bien qu'il ne voulut pas créer la femme comme » il avait fait l'homme, mais la tirer de l'homme, » afin que tout le genre humain sortît d'un seul. »

Mais cette parenté du sang, ce fait d'histoire naturelle que le christianisme a élevé à la hauteur d'un dogme, n'est pourtant qu'un titre secondaire : à la fraternité de la chair vient s'ajouter celle de l'esprit. « Nous sommes tous parents, » tous frères, tous fils d'un même père, dit saint » Basile (*Hom. in aliquot Scripturæ locos*). » Notre père, selon l'esprit, c'est le même Dieu ; » notre mère selon la chair, c'est la même terre, » du limon de laquelle nous avons tous été for- » més. En nous, la nature charnelle et la nature » spirituelle sont également sœurs. » Des textes semblables abondent dans tous les anciens monuments de la littérature ecclésiastique. « Nous » sommes vos frères par droit de nature, s'écrie

» par exemple Tertullien, en s'adressant aux » persécuteurs (*Apol.*, ch. 39) ; et combien ne » méritons-nous pas davantage le titre de frères, » ajoute-t-il, nous, chrétiens, qui n'avons qu'un » Dieu, notre père, et qui puisons la sainteté » dans le même esprit ! » Minutius Félix, aussi dans l'Église latine et à peu près à la même époque, tient le même langage (*in Octavio*) : « Nous » nous appelons frères, dit-il, parce que nous » avons un même Dieu pour père, que nous » partageons la même foi et que nous partici- » pons aux mêmes espérances. » Nous pourrions citer bien d'autres passages aussi formels. L'Orient et l'Occident, les Pères apostoliques et ceux qui ont écrit après Constantin, les laïques et les moines comme les évêques, tout le christianisme n'a qu'une voix pour proclamer la fraternité. Nous nous contenterons de reproduire quelques lignes extraites d'un sermon *sur l'amour des pauvres*, de saint Grégoire de Nazianze, où sont assez bien énumérés les principaux titres sur lesquels se fonde le premier principe de la morale nouvelle : « Les pauvres, dit l'orateur, sont » nos frères, puisqu'ils ont reçu un corps sembla- » ble au nôtre ; puisqu'ils ont été faits, comme » nous, à l'image de Dieu ; puisqu'ils ont reçu » comme nous la grâce du Christ et ont été for- » tifiés par le même Esprit ; puisqu'ils partici- » pent comme nous aux mêmes lois, aux mêmes » promesses, à la même alliance, aux mêmes » assemblées, aux mêmes mystères et au même

» espoir ; puisqu'enfin Jésus est mort pour eux
» comme pour nous. »

Ainsi la fraternité transpire par tous les pores du christianisme; elle est si intimement mêlée à toute l'économie de la religion, qu'on ne peut sonder un point du dogme, de la morale, ni même de la discipline, sans l'en voir jaillir à l'instant. De là découle naturellement l'égalité.

Dans l'opinion universelle de l'antiquité, les peuples, les villes, les familles avaient chacun leurs dieux particuliers, leurs génies protecteurs, qui différaient eux-mêmes en puissance, et dont la hiérarchie céleste répondait à la hiérarchie sociale qui existait sur la terre. Les rationalistes du temps, en niant cette mythologie, en conservèrent cependant les principes. Il ne fut jamais enseigné, dans la philosophie païenne, que les âmes fussent égales et, par suite, également capables de recevoir la vérité et de pratiquer le bien. Personne ne croyait à l'égalité spirituelle des peuples, des castes, des sexes, des âges ; nous-mêmes n'y croyons pas assez : on peut dire que la psychologie est encore, de notre temps, emprisonnée dans le cercle fatal de la théologie païenne. Mais la théologie chrétienne, éclairée par l'enseignement évangélique (voir *Matth.*, ch. XXI ; *Marc*, ch. XII ; *Luc*, ch. XX), n'acceptait pas ces données. « Le Saint-Esprit, écrivait saint
» Cyprien au IIe siècle (Ep. 69), ne se donne
» pas par portion, il se répand tout entier sur le
» croyant... ; le Christ distribue ses dons dans

» l'Église avec une parfaite égalité, comme le
» soleil sur la terre... ; la grâce céleste se divise
» également entre tous et dans tout le peuple de
» Dieu, comme la manne était donnée à tous les
» Hébreux, sans distinction d'âge ni de sexe, et
» sans aucune acception de personne. »

Il n'y a donc, en réalité, aucune diversité de nature entre les hommes, qui sont également appelés à la jouissance des dons de Dieu. Devant la foi chrétienne, toutes les inégalités se nivellent. Saint Jean Chrysostome (*De la contrition*) reprochait avec raison à ses contemporains de se laisser aveugler par les anciens préjugés du paganisme, en faisant des différences entre les hommes. « La loi humaine, dit-il ailleurs
» (*Hom.* 22, sur l'*Ep. aux Éph.*), peut recon-
» naître des différences qu'elle a instituées ; mais
» tout cela est nul aux yeux du Seigneur com-
» mun, qui est également le bienfaiteur de tous. »

Toutes ces distinctions d'ailleurs, la noblesse, la richesse, le pouvoir, les Pères n'y voient que de vains noms, des illusions, de prétendus titres de gloire, auxquels il est dangereux de s'attacher : « Comment peut-on se vanter d'être fils
» de prince et de descendre d'une noble famille?
» dit Origène (*in Jeremiam hom.* 12). Y a-t-il
» pour l'orgueil, dans ces dons du hasard, même
» l'ombre d'un prétexte? Le cœur se gonfle aussi
» souvent à la pensée qu'on est assez élevé en
» dignité, comme on dit, pour pouvoir faire cou-
» per des têtes. Hélas! c'est se glorifier de ce qui

» devrait faire trembler. Il y a d'autres hommes » qui s'enorgueillissent de leurs richesses, non » pas des véritables, mais des terrestres, de la » splendeur de leurs palais, de l'étendue de leurs » possessions. Le triste et sot orgueil que celui-» là ! » — « La vraie noblesse, dit saint Paulin » de Nole, qui descendait d'une des plus illus-» tres familles patriciennes de Rome, consiste » seulement à s'illustrer par ses vertus. »

Pour bien apprécier ce que valaient, aux yeux des Pères, toutes les inégalités sociales, il suffit de savoir quelle origine ils leur attribuaient. Viennent elles de la volonté divine? Est-ce le Créateur qui les a instituées dans l'intérêt général? Beaucoup d'auteurs l'ont prétendu. A les en croire, l'inégale distribution des biens du monde aurait été établie par Dieu lui-même pour obliger les hommes à s'aider entre eux, comme si, même au sein de l'égalité la plus parfaite, l'idée de société n'entraînait pas celle d'échange de services. Mais cette étrange théorie, qui, pour justifier la Providence, la rend complice de toutes les iniquités, n'est pas du tout la théorie générale des Pères. Loin de là ! suivant la doctrine arrêtée des plus illustres d'entre eux, notamment de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Jean Chrysostome, la noblesse comme la servitude, les grandeurs comme la misère, toutes les inégalités ne viennent que de la volonté dépravée de l'homme, de son égoïsme, de ses passions personnelles, de l'injustice, et pour tout

dire, en un mot, du péché. « Ce n'est pas » l'équité naturelle qui a établi la noblesse de ce » monde, dit saint Jérôme ; c'est l'ambition et » la cupidité. » Saint Jean Chrysostome raisonne de même : « La servitude, dit-il (*Hom.* 6, » *in Lazarum*), n'est pas fondée sur la nature » originelle de l'homme ; Dieu n'a pas créé l'hu- » manité pour l'esclavage, il l'a créée pour la » liberté ; il a créé Adam et Ève, et tous deux » étaient libres. » — « Si l'on me demande d'où » vient l'esclavage, dit-il ailleurs (*Hom.* 22, *in* » *Epist. ad Eph.*), je répondrai que c'est l'insa- » tiable avidité de l'homme qui l'a introduit » dans le monde. Noé, Abel, Seth n'avaient pas » d'esclaves... Le péché amena l'esclavage, en » amenant la guerre où l'on fit des prisonniers. » — « L'esclavage, dit-il encore (*Hom.* 40, *in Ep.* » *ad. Cor.*), est entré dans le monde comme la » suite et la punition du péché ; mais le Christ a » aussi levé cette malédiction ; en lui, il n'y a » plus de maître ni d'esclave. » Dans la *Cité de Dieu* (liv. XIX, c. 15), saint Augustin est tout aussi explicite. « Dieu a dit à l'homme de domi- » ner sur les poissons de la mer, sur les oiseaux » du ciel et sur les reptiles qui rampent à terre ; » ayant donné la raison à l'homme et l'ayant » créé à son image, il a voulu qu'il dominât sur » les bêtes, qui sont privées de raison ; mais il » n'a point établi la domination de l'homme sur » l'homme, il a établi celle de l'homme sur » la brute. » Saint Augustin enseigne ensuite

que la servitude est une peine du péché : « Dans » l'ordre naturel que Dieu a établi, nul homme » n'est esclave de l'homme. » Tout ce qu'ils disent de la noblesse et de la servitude, les Pères l'appliquent également à la richesse et à la pauvreté, et généralement à toutes les différences que l'ordre social admis de leur temps reconnaissait entre les hommes.

Pour terminer nos extraits en ce qui concerne l'égalité, nous ne citerons plus qu'un passage, que nous tirons du traité vraiment admirable et trop peu connu de Lactance sur les *Institutions divines* (liv. v, c. 15). Voici comment ce grand écrivain, qu'on a surnommé le Cicéron chrétien, parle de la vertu d'équité, ou plutôt d'*æquabilité*, comme il dit, qui consiste à s'égaler le plus possible aux autres : « Dieu, dit-il, qui est le » père commun des hommes, les a faits égaux, » les a mis sur la terre aux mêmes conditions ; » il n'en a fait aucun esclave ni aucun seigneur. » Il est leur père commun et il les traite également comme ses enfants. Il n'en connaît pas » de riches, si ce n'est ceux qui sont remplis de » vertus... Si les Grecs et les Romains n'ont pu » conserver parmi eux la justice, c'est qu'ils ont » eu une trop grande variété de conditions et de » rangs : des pauvres et des riches, des faibles et » des puissants, des particuliers et des princes. » Il n'y a point d'équité où il n'y a point d'égalité. L'inégalité exclut la justice, dont le principal devoir est de rendre égaux ceux qui ont

» reçu aux mêmes conditions la jouissance de » cette vie. »

L'égalité des hommes étant ainsi posée en principe, toute considération de race, de couleur, de naissance, s'évanouit nécessairement. Peu importe de qui l'on soit né et dans quel lieu! Le christianisme, en effet, quoiqu'il ait paru à une époque et se soit répandu chez des peuples où les seules vertus estimées fussent celles d'un patriotisme jaloux et exclusif, le christianisme n'a jamais connu ni frontière ni patrie; il porte en lui un caractère d'universalité qui s'est manifesté dès l'origine aussi pleinement que de nos jours. Dès les premiers siècles, il était annoncé dans tout le monde alors connu, les murs de séparation tombaient devant lui, et pour la première fois les peuples les plus divers venaient s'unir dans la profession des mêmes dogmes et la pratique des mêmes vertus. C'est ainsi qu'il justifiait son audacieuse prétention de rétablir l'unité dans les entrailles déchirées du genre humain. Le mot d'*étranger* était proscrit de la langue chrétienne, qui ne connaît que le *prochain*. Saint Jérôme n'hésitait pas à proclamer que le Sauveur était venu « pour ne faire de tou» tes les nations qu'une nation chrétienne (*in Isaiam*, c. 66), » et Eusèbe, dans un des plus beaux chapitres de la *Préparation évangélique* (liv. 1er, ch. 4), pour achever le tableau de la rénovation du monde par l'Évangile, se plaisait à montrer « tous les hommes unis sous le nom

» commun d'humanité, et les liens de la parenté » et de la fraternité s'étendant jusqu'à ceux » qu'on traite ordinairement d'étrangers. »

Les traces de cette révolution accomplie par le christianisme dans les idées morales se retrouvent jusque dans l'histoire des langues, et particulièrement dans celle des mots ἀνθρωπότης et *humanitas*, dont notre mot *humanité* est la traduction. L'idée de l'humanité, telle que nous l'entendons aujourd'hui, n'existait pas chez les anciens, qui ne se sont jamais élevés au-dessus de celle de nationalité. On reconnaissait seulement entre les hommes, comme entre les animaux, une certaine communauté dans la nature physique, un type uniforme et universel qui se manifestait par des ressemblances extérieures, quoiqu'il variât beaucoup dans les détails. Aussi, en bonne latinité, par le mot *humanitas*, tout comme en grec par le mot ἀνθρωπότης, n'a-t-on généralement voulu exprimer que la nature organique de l'homme. « *Magna est vis humanitatis,* » dit Cicéron (*Pro Roscio*, ch. 22), *multum va-* » *let communio sanguinis natura ipsa.* » La *communio sanguinis* n'est évidemment que la similitude matérielle ou plutôt physiologique qui se trouve dans l'espèce humaine. Ce sens resta le sens principal et ordinaire du mot; quant aux sens dérivés, il y en avait deux : on entendait par *humanitas*, soit la vertu qui consiste à être doux et bienveillant pour ses semblables, pour ceux qui participent à la nature hu-

maine; soit les études libérales, qui, disait-on, préparaient l'homme à la pratique de cette vertu. C'est de cette dernière acception qu'est venue notre expression française : *les humanités*. Telle est l'histoire des deux mots avant le christianisme; mais, à compter de cette époque, dans le mauvais latin et le mauvais grec que les humanistes dédaignent, ils éprouvèrent une métamorphose bien remarquable. Employés dans le langage théologique pour désigner l'*humanité* de Jésus-Christ, ils ne servent plus à exprimer la nature commune de l'animal humain, mais bien la nature humaine conçue dans toute sa dignité et dans la grandeur que lui donnait son union à la nature divine, et de là vint une signification nouvelle, celle du genre humain tout entier dans sa communauté spirituelle. Dès qu'il était enseigné que les hommes de tous les temps et de tous les lieux, sortis d'une même souche, appelés à une même destination, soumis à une même loi, ont été tous rachetés par l'Homme-Dieu, qui résume en lui tout le genre humain et est le type glorifié de l'homme, de sorte que toutes les générations et toutes les races ne forment plus qu'une seule famille, dont tous les membres sont unis par une solidarité réelle et doivent être tous compris, à la fin du monde, dans un jugement dernier; dès lors, en effet, pour exprimer une idée si nouvelle, il fallait une expression qui le fût aussi, ou du moins il fallait profondément modifier le sens des mots anciens. Un des plus

anciens apologistes, Minutius Félix (*in Octavio*, ch. 8) employait déjà le mot *humanitas* pour désigner tout le genre humain. Saint Ambroise (*De officiis*, liv. II, ch. 15) se sert aussi de ce mot au lieu de celui d'*homines*. « L'humanité » (*humanitas*) est soumise à la divinité, écrivait » saint Jérôme (*Epist. crit. ad Amandum*) ; et » par humanité, ajoutait-il, je n'entends pas la » la douceur ni la clémence, mais tout le genre » humain. »

On voit qu'*humanitas* est pris ici dans une acception exclusivement spirituelle. En grec, le mot ἀνθρωπότης avait subi une modification semblable. Dès le IIe siècle, saint Justin le martyr (*ad Græcos Cohortatio*) appelle Satan l'ennemi de l'*humanité*. Saint Athanase (*Quæstiones aliæ*, qu. 20) explique que Dieu, au lieu de sauver l'homme à lui seul, comme il l'aurait pu, a mieux aimé associer l'*humanité* à sa victoire contre Satan, pour qu'elle réparât ainsi elle-même son ancienne défaite. Saint Clément d'Alexandrie surtout s'est souvent servi du mot ἀνθρωπότης dans le sens nouveau. C'est ainsi qu'en commentant des paroles de saint Paul, il enseigne que la foi, qui est la même pour tous les hommes et qui a été communiquée également à tous par la bonté de Dieu, est le salut universel de l'*humanité* (*Pædag.*, liv. I, ch. 6). « On ne » peut pas prétendre, dit-il ailleurs (*Strom.*, » liv. VII, ch. 2), que le Seigneur n'ait pas voulu sauver toute l'*humanité*. » Le mot φιλανθρωπία

passait aussi par les mêmes phases. La philanthropie n'était plus une sympathie aveugle, venant d'une émotion charnelle; fondée sur la religion, elle s'étendait jusqu'aux étrangers, qui sont nos amis et nos frères, dit encore saint Clément d'Alexandrie (*Strom.*, liv. II, ch. 9), si bien que « pour l'homme spirituel, ajoute le » saint docteur, elle devient l'amour fraternel de » tous ceux qui participent à la même nature » spirituelle. » Définition qui s'accorde à merveille avec notre science et nos sentiments modernes.

Si les deux principes de fraternité et d'égalité, qui à vrai dire n'en font qu'un, le principe de la justice chrétienne, juraient étrangement avec les mœurs et les croyances du paganisme, et si l'idée d'humanité était une notion nouvelle qui avait peine à pénétrer dans la conscience humaine, la manière dont les Pères concevaient l'existence sociale, le type idéal de la société humaine, tel qu'ils le voyaient avec les yeux de la foi, n'était pas moins opposé à l'enseignement général des écoles politiques et philosophiques. La plupart des publicistes, Aristote en tête, n'avaient vu dans l'État qu'une collection d'individus qui s'associaient pour l'avantage de chacun d'eux et dont l'intérêt individuel était le le seul mobile. Mais, sans faire précisément aucun traité de politique, les Pères, inspirés qu'ils étaient par la morale chrétienne et forts de la grande tradition biblique, émettaient sans cesse,

sur la constitution de la société, des idées bien différentes et aussi nouvelles qu'elles étaient larges et justes.

Ils avaient reconnu, par exemple, ce caractère éminemment social de la nature humaine, qui ne permet pas de supposer que l'homme ait jamais vécu à la façon des animaux, dans ce qu'on a appelé pourtant l'état de nature. Lactance traite de bagatelles et de rêveries toutes les hypothèses des philosophes sur ce sujet. « Les hommes, » ajoute-t-il, ne sont pas nés de la terre ni des » dents d'un dragon, comme les poètes l'ont feint. » Le premier homme a été formé par les mains » de Dieu, et la terre a été peuplée par ses des- » cendants... Les hommes n'ont jamais été sur la » terre sans avoir l'usage de la parole. » (*Inst. div.*, liv. VI, ch. 10.)

Lactance, en outre, donne la raison pour laquelle Dieu a voulu que les hommes vivent en société ; c'est afin qu'ils s'aident mutuellement, qu'ils assistent les faibles, et qu'ils entretiennent par là une union fraternelle. Ainsi nous avons été créés pour la société, et la première règle de toute société est l'échange des services. « Admi- » rable Providence ! s'écrie saint Jean Chrysos- » tome; nous ne pouvons nous passer les uns des » autres, et cependant cette nécessité où nous » sommes de nous entr'aider ne suffit pas à nous » unir. Aussi, si chacun eût pu se suffire à soi- » même, aurions-nous vécu comme des bêtes » sauvages ; c'est pour cela que Dieu nous a fait

» une nécessité d'un assujétissement récipro-
» que. » (*Hom.* 17 *in Ep. II ad Cor.*)

Le même saint, l'une des plus vives lumières de l'Orient, comprenait admirablement que l'essence de toute société est le sacrifice des parties au tout, de sorte qu'au lieu d'être instituée seulement pour la satisfaction des intérêts individuels, la société doit primer tous ces intérêts, et a le droit d'exiger de ses membres un dévouement absolu. Seuls, ce dévouement, ce sacrifice la font vivre et prospérer, tandis que l'égoïsme la ruine dans ses fondements. Cette pensée se reproduit souvent dans les homélies du grand patriarche de Constantinople. Par exemple, en comparant l'Église à l'État, il montre comment les citoyens ne vivent pas chacun pour soi, mais concourent ou du moins doivent tous concourir à l'utilité commune, et de là il conclut avec raison que le même caractère doit se retrouver avec plus d'éclat encore dans la société spirituelle. « Le but de la
» vie, dit-il, est de servir le prochain... Ne vivre
» que pour soi, c'est ne plus appartenir à l'huma-
» nité. » (*Hom.* 7-8, *in cap.* XXVI *Matt.*) « La par-
» faite et suprême perfection du christianisme,
» dit-il encore, est de chercher l'utilité commune. »
(*Hom.* 25, *in I Ep. ad. Cor.*) « L'égoïsme, dit un
» autre docteur, est destructif de toute société.
» La nature n'a pas fait l'homme pour être un
» animal solitaire : destiné à la société, il ne doit
» pas vivre pour lui seul, mais pour sa famille,
» pour ses voisins et ses compatriotes, pour sa

» patrie, pour tous les hommes, pour l'univers » tout entier, et avant tout pour Dieu son créa» teur. » (L'abbé Esaie, *ap. Joannem Damasc.*)

L'union dans l'amour ou plutôt dans la charité, l'unité résultant du sacrifice mutuel et volontaire, l'ordre dans la justice, c'est-à-dire dans la fraternité, voilà l'idéal que poursuivent les Pères et qu'ils proposent aux chrétiens, comme le modèle de la société parfaite dans tous les ordres, depuis la société domestique jusqu'à l'universelle société de l'Église ! Les bienfaits de l'association, quand elle est constituée dans une pensée de dévouement, n'ont jamais été célébrés avec plus d'effusion que par saint Jean Chrysostome, que nous aimons à citer comme l'un des docteurs les plus évangéliques dont puisse se glorifier la chaire chrétienne. Nous espérons qu'on nous pardonnera la longueur d'un passage que nous n'avons pu nous résoudre à mutiler.

« L'Apôtre, dit saint Jean (*Hom.* 17, *in Ep.* » *ad Ep.*), veut qu'entre le maître et le servi» teur il y ait un échange de services, et que » par là la servitude disparaisse. Que l'un ne se » retranche donc pas dans sa condition de maître » et l'autre dans sa condition d'esclave : mieux » vaut que maîtres et esclaves se servent les uns » les autres. Cette servitude-là est préférable à » une liberté solitaire. Supposez, en effet, d'une » part, une maison où il y ait cent serviteurs qui » n'obéissent pas de leur propre gré, et, d'autre » part, supposez-en une où cent amis se servent

» dans une association volontaire. Où sera la vie
» la plus douce, la plus joyeuse, la plus heu-
» reuse? Dans la seconde maison, pas de colère,
» pas de cris, pas de fureur ni rien de semblable;
» car tout y vient de la libre volonté. Dans la pre-
» mière, au contraire, règnent nécessairement la
» crainte et la terreur ; car la violence seule y fait
» tout. Les amis qui se servent les uns les autres
» accomplissent vraiment les commandements de
» Dieu, en suivant son exemple. Jésus-Christ n'a-
» t-il pas lavé lui-même les pieds de ses apôtres?
» En pénétrant dans le fond des choses, on dé-
» couvre même quelque obligation du maître en-
» vers l'esclave. Si celui-ci donne un travail ma-
» nuel, l'autre doit veiller à sa nourriture et à son
» vêtement ; ce qui est une sorte de servitude.
» Qu'on n'accomplisse pas cette obligation en
» effet, et l'esclave devient libre ; la loi ne le force
» au travail que moyennant sa subsistance. S'il
» en est ainsi de maître à esclave, pourquoi n'y
» aurait-il pas des rapports analogues entre des
» hommes libres? Servez-vous donc les uns les
» autres, dans la crainte du Seigneur, comme
» l'ordonne l'Apôtre..... pour servir Dieu par là
» et pour conserver la charité entre vous. »

Pour compléter ce tableau de la société parfaite, telle que la concevaient les plus grands maîtres du christianisme, nous aurions à parler encore de la distribution des richesses, ainsi que du pouvoir et de la liberté politique ; mais ces sujets, sur lesquels les Pères de l'Église sont très

riches en enseignements, nous ont semblé mériter d'être traités à part ; nous y reviendrons plus tard, après que nous aurons étudié rapidement les commencements de la réalisation des principes chrétiens pendant les premiers siècles, notamment en ce qui concerne les affranchissements.

Nous nous sommes tenus jusqu'ici dans la région des pures théories ; nous entrerons la première fois sur le terrain de la pratique.

Deuxième article (1).

AFFRANCHISSEMENTS. — L'ÉGLISE PRIMITIVE ET L'EMPIRE CHRÉTIEN.

Nous avons exposé dans un premier article les principes de la politique des Pères ; nous avons aujourd'hui à en signaler les premiers résultats.

Dans la primitive Église, parmi les esclaves convertis, beaucoup, s'entendant appeler à la liberté chrétienne, crurent recevoir en même temps la liberté civile. Saint Jérôme l'atteste expressément : « Dans les commencements de la foi, » dit-il, beaucoup d'esclaves chrétiens pensaient » pouvoir mépriser leurs maîtres païens. » (*In Epist. ad Eph.*, c. 6.) Saint Clément d'Alexandrie, saint Ambroise et saint Jean Chrysostome rapportent aussi le même fait. On a prétendu qu'en outre, au IVe siècle, vers 378, un concile

(1) *Revue nationale*, 1er février 1848.

tenu à Gangres, en Paphlagonie, avait été obligé de condamner cette opinion ; mais il y a là une erreur, le concile de Gangres n'ayant condamné qu'une secte de mystiques contemplatifs, qui avaient pour maître un certain Eustathe de Sébaste, et qui enseignaient à abandonner tous les devoirs de la vie active pour se retirer dans la solitude : ce sont ces doctrines antisociales que proscrivit le concile. Ce qui est vrai, c'est qu'au rapport de saint Augustin, et de son temps, on entendait encore souvent dire à des esclaves : « qu'après avoir connu leur véritable maître, ils » n'en voulaient plus connaître d'autre. » (*Enarr. in Ps.* CXXIV.) Évidemment les fameux passages des épîtres de saint Paul et de saint Pierre, où l'obéissance est recommandée aux esclaves, sont dirigés contre ceux des premiers chrétiens qui avaient ainsi raisonné. Tous les commentateurs l'ont reconnu, et presque tous expliquent aussi que, si les apôtres insistaient autant sur ce point, c'était de peur de compromettre la religion naissante, en excitant davantage contre elle les puissances du siècle et en justifiant les accusations de sédition et de révolte dont on poursuivait les chrétiens. On ne pouvait d'ailleurs songer à abolir tout d'un coup la servitude dans un empire où toute l'économie agricole et industrielle reposait sur cette déplorable institution, et où les deux tiers de la population au moins étaient esclaves. Les Pères, à l'imitation des apôtres, ne prêchèrent donc pas que l'affranchissement immédiat

fût un droit que pût réclamer l'esclave, ni même fût un devoir strict imposé au maître. Saint Augustin a été plus loin : « Jésus-Christ, dit-il, n'a » pas rendu les esclaves libres ; il a changé les » mauvais esclaves en bons esclaves. » (*Id.*) Cette explication des effets temporels de la rédemption est assurément beaucoup trop étroite ; mais elle est pourtant susceptible d'un sens raisonnable et juste. C'est, en effet, en rendant les esclaves *bons*, en les tirant de l'abîme d'ignorance et d'immoralité où ils étaient abandonnés, pour les élever jusqu'à la connaissance de la vérité et à la pratique du devoir, que le christianisme les a rendus dignes de la liberté et capables d'en jouir.

Mais si l'affranchissement ne fut jamais expressément ordonné aux maîtres chrétiens, il fut du moins toujours recommandé comme une œuvre des plus méritoires et la première de toutes les œuvres de piété. Dans les annales de l'Église primitive, on trouve d'admirables exemples d'affranchissements opérés en masse. Au IIe siècle, par exemple, sous Trajan, un préfet de Rome, du nom de Hermès, qui depuis subit le martyre, embrassa la foi avec sa femme, ses enfants, et avec douze cent cinquante hommes esclaves, leurs femmes et leurs enfants, qui tous reçurent à la fois, un jour de Pâques, la liberté avec le baptême ; Hermès leur fit, en outre d'abondantes donations. Au temps de Dioclétien, un autre préfet de Rome, Chromace, entra aussi dans l'Église avec quatorze cents esclaves des deux sexes, à qui

il accorda la liberté et distribua une grande quantité de ses biens : « Des gens qui commencent à » avoir Dieu pour père ne devant plus, disait-il, » rester les esclaves d'un homme. »

A peine Constantin était-il converti, que, pour favoriser les affranchissements que les empereurs païens avaient au contraire entravés le plus possible, il reconnut, par une loi nouvelle, la validité de ceux qui seraient faits dans les églises, en présence de l'évêque, sans aucune autre formalité légale. Les clercs obtinrent même le glorieux privilége de donner la liberté à leurs esclaves par testament, ce qu'avait prohibé l'ancienne législation, ou par simple concession verbale. C'était ordinairement à l'occasion des grandes fêtes religieuses, et surtout quand, aux fêtes de Pâques, les chrétiens célébraient la commune rédemption de tout le genre humain, que les affranchissements étaient solennellement prononcés devant l'autel. Ils devinrent si nombreux qu'au rapport de divers historiens ils contribuèrent à aggraver le paupérisme, en peuplant les cités d'une foule libre, mais indigente. La liberté civile devenait ainsi quelquefois un fléau pour celui qui la recevait. Aussi, comme nous venons de le voir, le don en était souvent accompagné de celui d'un pécule, destiné à assurer l'existence ou du moins l'établissement de la nouvelle famille libre. Saint Jean Chrysostome recommande expressément de procéder ainsi : « Ah ! s'écrie-t-il en s'adressant aux riches de son

» temps, qui aimaient à se pavaner aux théâtres, » dans les bains, dans les promenades, avec une » suite d'esclaves qu'ils traînaient derrière eux » par ostentation ; ah ! si vous aviez l'amour des » hommes, vous feriez apprendre un métier à ces » pauvres gens pour les mettre à même de se » nourrir eux-mêmes, et vous leur donneriez » alors la liberté. » (*Hom.* 40, *in pr. Ep. ad Cor.*) Le saint évêque engage même les bons chrétiens à acheter des esclaves pour les affranchir de cette manière.

Aucun autre Père de l'Église n'a mieux fait ressortir les iniquités et l'immoralité de la servitude. Une des grandes preuves qu'il aimait à donner de la puissance du christianisme, c'était d'avoir rétabli la dignité morale et l'empire de la vertu chez des esclaves, à qui il est si difficile d'être bons, chez des gens qui n'avaient pas de famille, qui ne recevaient pas d'éducation, qui n'avaient pas la crainte de l'opinion publique, sur qui personne n'exerçait une surveillance amicale : « C'est un vrai miracle, ajoute-t-il, d'avoir » converti ces malheureux. » (*Hom.* 4, *in Ep. ad Tit.*) Saint Jean Chrysostome comprenait donc parfaitement que la religion ne peut être sincèrement pratiquée par une population qu'au sein de la liberté. Il avait senti toute l'incompatibilité qui sépare l'esclavage du christianisme. Dans une société chrétienne, il enseigne expressément qu'il ne doit pas y avoir d'esclaves. « Combien d'ar» gent n'amasserait-on pas, dit-il, si, à l'imitation

» des premiers fidèles, chacun vendait ses do-
» maines et ses maisons pour les mettre en com-
» mun? Je ne parle pas de vendre les esclaves; il
» n'y aurait évidemment plus lieu de le faire; on
» aimerait bien mieux leur donner la liberté. »
(*Hom.* 11, *in Act. ap.*)

En attendant les jours trop tardifs de l'abolition définitive de la servitude, dans cette ère transitoire où vivaient les Pères, les rapports des maîtres et des esclaves éprouvèrent sans cesse des modifications profondes, sous l'action continue de l'enseignement chrétien. Les lois de Constantin et de ses successeurs, en facilitant les manumissions, en limitant l'autorité des maîtres, en supprimant les tribunaux et les cachots domestiques dont on s'était toujours servi pour maintenir la discipline des ateliers, en abolissant toutes les anciennes distinctions entre les affranchis et les ingénus, en substituant de plus en plus le colonat ou servage à l'esclavage personnel, préparaient l'affranchissement général. La question fit surtout un pas immense, quand les tribunaux ecclésiastiques eurent commencé leurs heureux empiétements sur les tribunaux civils, et que toute la législation canonique sur le mariage et sur la famille fut appliquée aux classes agricoles et industrielles, à qui avait manqué jusqu'alors la protection du droit civil. Mais longtemps auparavant les réclamations continuelles de la chaire, les remontrances adressées aux maîtres au nom de l'égalité de nature et de la fraternité origi-

nelle, et les progrès naturels de l'esprit chrétien, avaient apporté dans la condition de l'esclave un adoucissement qu'il est difficile de mesurer, mais qui certainement avait beaucoup devancé les progrès de la législation. Les églises étant devenues des lieux d'asile, le clergé avait souvent à remplir entre le maître et l'esclave une fonction d'arbitrage, qui tournait naturellement au profit des opprimés. La lettre célèbre de saint Paul à Philémon, pour lui recommander l'esclave Onésime, qu'il lui renvoie en le suppliant de le recevoir, non plus en esclave, mais en frère, est le sublime modèle de cette intervention pacifique et libérale dont le prêtre seul pouvait se charger. Pour apprécier toute la profondeur de l'abîme qui séparait l'esprit chrétien de l'esprit antique, relativement à l'esclavage, on peut comparer cette lettre de saint Paul au discours rapporté par Tacite, qu'un magistrat romain, du nom de Cassius, prononça en plein sénat, l'an 61 de l'ère chrétienne, c'est-à-dire l'année même où saint Paul fut amené captif à Rome, pour réclamer l'exécution de quatre cents esclaves dont le maître avait été assassiné : c'était la loi, et le vœu de l'orateur fut accompli. Ce Cassius, au dire de Tacite, était alors le premier des Romains dans la science du droit. Voilà où en étaient les jurisconsultes à qui on a voulu attribuer l'honneur d'avoir les premiers posé le principe de la fraternité !

Chez les anciens, les lumières de l'instruction avaient été quelquefois départies à des esclaves :

il y avait des esclaves lettrés, dont on faisait des précepteurs pour les enfants des riches; il y en avait d'artistes; il y en avait même de philosophes. Les maîtres ne refusaient pas de laisser s'instruire les esclaves qui montraient de l'aptitude aux travaux de l'intelligence, et dont ils espéraient par là tirer un parti plus lucratif. L'esclave savant avait son prix sur le marché. Mais si l'accès d'une instruction libérale fut ainsi ouvert à quelques privilégiés de la servitude, toute éducation, en revanche, resta entièrement refusée à la classe entière, sans exception. Personne jamais, dans l'antiquité, n'avait songé à s'occuper de l'amélioration morale de ces gens sans famille, sans patrie, et qui vivaient sans aucune connaissance de leurs droits ni de leurs devoirs. La vérité ni la morale ne semblaient pas faites pour eux, les temples mêmes leur étaient fermés. Heureusement le christianisme apparut enfin sur la terre, et la vérité comme la morale devinrent un patrimoine commun auquel tout homme eut un droit égal. Les apologistes chrétiens ont fait soigneusement ressortir ce beau caractère de la foi nouvelle. « Chez nous, dit un des plus anciens, le » Grec Tatien, ce ne sont pas seulement les riches » qui apprennent la philosophie; les pauvres » aussi jouissent d'une instruction gratuite. Ce » qui vient de Dieu ne doit pas en effet dépendre » de l'argent de la terre. Tous ceux qui veulent » écouter ont accès auprès de nous, les vieilles » matrones comme les jeunes filles; chaque âge

» jouit de l'estime à laquelle il a droit : la disso-
» lution seule est bannie. » Origène est plus formel encore : « Nous avouons publiquement, » dit-il, notre dessein d'instruire *tous* les hommes » par la parole de Dieu. Nous donnons à chacun » les enseignements qui lui conviennent, et nous » ne dédaignons pas d'apprendre aux esclaves » à concevoir de nobles pensées et à conquérir » leur liberté par la religion. » (*Adv. Celsum*, liv. III, c. 54.) De même saint Jean Chrysostome loue les apôtres « d'avoir enseigné à philosopher » aux hommes les plus grossiers, à des labou- » reurs et à des bouviers. » (*Hom.* 19, *ad populum Antioch.*)

Le plus grand service que le christianisme ait rendu à l'égalité est certainement d'avoir ainsi répandu partout, chez les pauvres et les ignorants comme chez les riches et les philosophes, les lumières d'une même vérité et les bienfaits d'une même éducation. Quand Jean-Baptiste envoya demander à Jésus s'il était le Messie, Jésus répondit que les aveugles voyaient, que les boiteux marchaient et que les pauvres étaient évangélisés. Il ne donna pas d'autres preuves de sa mission. Eh bien ! l'Église continuait la mission du Sauveur ; elle évangélisait les pauvres. Dans son sein, toutes les classes de la population venaient se fondre dans une égalité parfaite ; toute distinction de naissance et de fortune s'effaçait au seuil du temple, il n'y avait pour tous qu'un même Dieu, qu'une même loi, qu'un même culte. « Si l'in-

» justice irrite, dit saint Ambroise, c'est surtout » dans l'Église où doit régner l'équité, où l'égalité » doit être complète, sans que le plus puissant ni » le plus riche y ait aucun privilége. » (*De off.*, liv. II, c. 24.) Les chefs des communautés chrétiennes sortaient indifféremment de tous les rangs de la société civile. L'histoire a conservé les noms d'évêques qui avaient été esclaves ou qui avaient exercé des métiers réputés vils, ceux de charbonnier, par exemple, ou de cordonnier. « Tous les jours, dit saint Jérôme, nous voyons » des riches et des pauvres, des grands et des pe- » tits, qui demeurent unis dans une même Église » et s'y laissent gouverner par des hommes, peut- » être inhabiles et ignorants, mais à qui l'on a » reconnu l'esprit apostolique. » (*In Isaiam*, c. 11.)

On connaît les fraternelles coutumes des premiers chrétiens, leurs repas communs, leurs baisers de paix et d'union, l'empressement avec lequel ils couraient au secours les uns des autres, surtout de ceux qui souffraient pour la foi. Rien ne frappait davantage les païens. Lucien, à ce propos, se moque de ces insensés, « à qui leur » premier législateur (un sophiste! dit-il), avait » mis dans l'esprit qu'ils étaient tous frères. » (*De morte Peregrini.*) Les Églises des premiers siècles s'appelaient, en effet, des fraternités, des confréries; Cyprien, par exemple, termine toutes ses lettres aux Églises en saluant la fraternité de tel endroit. L'Église tout entière formait la grande

fraternité, destinée à embrasser dans son sein l'humanité tout entière. L'amour mutuel était le lien de cette immense association. « Voyez comme » ils s'aiment, » disaient leurs ennemis. (Tertull., *Apol.*, c. 39.) Cet amour allait si loin, que la communauté spirituelle, on le sait, engendra souvent une espèce de communauté temporelle. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

En vérité, nous ne saurions concevoir le reproche qu'on a fait au christianisme de n'avoir prêché qu'une égalité *posthume*, qui ne changeait rien aux conditions de la vie présente. N'était-ce donc rien que cette égalité dans l'enseignement, dans la foi, dans le culte? Peut-on imaginer rien de plus pratique? Comment ne pas comprendre que l'esprit et les mœurs des populations ne pouvaient éprouver une transformation aussi profonde sans entraîner, par suite, une transformation correspondante dans les lois, dans les institutions et dans toute l'économie de la société?

L'enseignement des Pères, d'ailleurs, n'a pas été sans résultats immédiats, même en législation et en politique. Les lois des empereurs, que nous citions ci-dessus, ces lois, qui firent tant de brèches à l'ancienne législation sur l'esclavage, et qui toutes étaient destinées à favoriser les affranchissements et à restreindre le pouvoir des maîtres, venaient évidemment de l'initiative chrétienne. L'année 321, où l'affranchissement dans les églises fut autorisé par la loi, est précisément

celle où Constantin donna le plus de gages de son dévouement au christianisme, en accordant aux évêques les premiers droits civils dont ils aient joui, et en ordonnant la célébration publique des grandes fêtes de la religion nouvelle. (L. 1, *C. Theod.*, *De episcop.*; l. 4, *C. Theod.*, *De feriis.*) C'est aussi dans cette mémorable année qu'il sanctionna l'émancipation légale des femmes, en les autorisant à remplir tous les actes de la vie civile, sans le ministère du tuteur auquel elles étaient auparavant obligées de recourir; l'empereur chrétien voulait qu'à l'avenir, dans tous les contrats, les femmes majeures jouissent des mêmes droits que les hommes; ce sont ses propres expressions : « *In omnibus contractibus* » *jus tale habeant quale viros.* » (L. unic., *C. Theod.*, *De his qui veniam ætatis.*) Combien d'autres lois pourrions-nous citer qui n'ont pas moins contribué à la réalisation sociale de la justice, et dont l'origine chrétienne n'est pas moins nettement accusée! On peut en suivre le détail dans les écrits spéciaux des jurisconsultes, et notamment dans l'important ouvrage où M. Troplong a démontré l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains. Pour nous, il nous suffit de mentionner ici : la limitation et l'adoucissement de la puissance paternelle; l'extension du droit de propriété que la législation antérieure n'avait accordé aux fils de la famille que par une exception unique, et comme à regret (*peculium castrense*), tandis que les empe-

reurs chrétiens leur en facilitèrent de plus en plus l'accès (*peculium quasi castrense*, *bona adventitia*) ; l'abolition des empêchements de mariages fondés sur les différences de condition, c'est-à-dire de toute mésalliance légale (l'universalité du *connubium*, quel scandale c'eût été pour les vieux Romains !) ; les mesures de protection étendues sur les biens des pupilles et des enfants du premier lit en cas de secondes noces, les droits de succession accordés aux mères sur les biens de leurs enfants, et généralement tout le nouveau système des successions *ab intestat*, où la ligne féminine fut placée sur la même ligne que la masculine ; innovations radicales qui bouleversaient toute l'organisation de la famille antique, et renversaient les préjugés jusqu'alors les plus respectés ! M. Troplong s'est surtout attaché au droit civil ; mais, dans les autres branches du droit, l'influence chrétienne n'est pas moins visible. En droit politique, par exemple, des empereurs auraient-ils proclamé solennellement, dans les préambules de leurs édits, comme le firent Théodose II et Valentinien III, que l'autorité du prince est soumise à la loi ; et cela deux siècles seulement après que tous les jurisconsultes classiques avaient professé le principe du despotisme dans le fameux axiome qu'il n'y a pas d'autre loi que la volonté du prince (*quidquid principi placuit, habet legis vigorem*) ; des empereurs, disons-nous, auraient-ils renoncé ainsi à la souveraineté prétendue divine qu'avait si

longtemps adorée le monde païen, si auparavant les chrétiens n'avaient commencé par enseigner, au prix de leur sang, le respect des droits de l'homme, et s'il ne s'était trouvé des saints pour imposer des pénitences canoniques aux successeurs des Césars? Nous devons encore citer l'institution des *défenseurs de la plèbe,* la seule institution populaire de l'époque, qui fut créée par les empereurs, sur la demande expresse du cinquième concile de Carthage (canon 9) « pour pro-» téger les pauvres contre la puissance et les vexa-» tions de la classe riche » qui gouvernait les cités. En résultat donc, depuis Constantin, on voit le christianisme imprimer de plus en plus son caractère à la jurisprudence, suivant la belle expression de Montesquieu, ou, comme l'a dit mieux encore M. Troplong, on voit, depuis cette époque, « les évêques, les Pères de l'Église et les conciles » donner l'impulsion réformatrice, et en accé-» lérer la marche, de sorte que la jurisprudence » dut moins sa perfection à elle-même qu'à la » théologie. »

Quelques-uns des plus anciens écrivains ecclésiastiques, il est vrai, Origène et Tertullien entre autres, au lieu de songer au perfectionnement de la société civile, avaient semblé plutôt la condamner et l'excommunier à tout jamais, comme l'ennemie naturelle et nécessaire du christianisme. Suivant eux, la comparution devant les tribunaux civils, le serment, le service militaire, l'exercice des magistratures qui confèrent le

droit de vie et de mort, le trafic même, toutes choses nécessaires pourtant à l'existence de la société, étaient interdites aux chrétiens, à cause de leur incompatibilité avec la perfection évangélique. Tout le monde connaît le fameux passage de l'*Apologétique* où Tertullien déclare qu'on ne peut être à la fois César et chrétien. Mais tant s'en faut que la généralité des Pères ait partagé les scrupules mystiques d'Origène, ou se soit laissé égarer par les éloquents paradoxes de Tertullien! La plupart d'entre eux, au contraire, et les plus illustres comme les plus orthodoxes, ont professé nettement la doctrine opposée : « Ce » n'est pas en vain qu'a été institué le pouvoir » des princes et des juges, dit saint Augustin » (*ad Macedonium*). La force militaire, la rigueur » du commandement, la sévérité du père de fa- » mille, l'instrument du supplice, tout cela a sa » cause, sa raison, son utilité; c'est par la crainte » qu'ils en ont que les méchants sont comprimés, » et qu'une vie paisible est assurée aux bons. » Le docteur africain, on le voit, ne recule pas devant la justification même de la peine de mort, et, loin de maudire la société civile, il n'hésitait pas à légitimer l'emploi de la force, quand l'intérêt public l'exige; seulement il voulait que cette force ne fût employée que dans un esprit de paix et pour le bien. De là les conseils qu'il donnait au comte Boniface (*Ep.* 205) sur les devoirs des hommes de guerre, et sur la miséricorde qu'il faut exercer envers les vaincus. Tous

les adoucissements apportés aux rigueurs de la guerre chez les nations chrétiennes sont en germe dans cette admirable lettre.

L'opposition entre le fait social tel qu'il existait, et le juste tel qu'on le concevait, éclate sans doute à chaque instant dans les écrits des Pères : « Autres sont les lois des Césars et autres celles » du Christ, s'écrie saint Jérôme en parlant des » règles du mariage (*Ep. 84, ad Oceanum, de* » *morte Fabiolæ*); autres sont les préceptes de » Papinien et ceux de notre Paul ! » Mais on ne concluait pas du tout de là que la législation civile sur le mariage dût toujours rester mauvaise ; on fit beaucoup mieux, on la modifia, et, en pliant peu à peu les commandements des Césars à ceux du Christ, on fit entrer l'Évangile dans la loi.

L'esprit transformateur et progressif qui animait les Pères se révèle à chaque instant dans leurs nombreux ouvrages, où abondent des réclamations, des plaintes, des discussions, qui devaient nécessairement aboutir à des changements dans les lois civiles, pénales, politiques. C'est ainsi que les lois de Constantin et de Justinien, où l'égalité des sexes est reconnue et où la différence impie (*non pia differentia*) entre la parenté féminine et la masculine est abolie, avaient été précédées d'une longue polémique, soutenue par les plus grands saints contre les coutumes de l'antiquité et contre l'orgueil viril ; admirable lutte où l'ardent saint Jérôme surtout

avait pris énergiquement en main la cause du sexe le plus faible, pour le mener à l'émancipation par la voie rude, mais droite et sûre, du devoir et de l'abnégation! De même, quand Constantin, pour empêcher l'exposition et le meurtre des enfants, établissait une taxe des pauvres destinée à fournir des secours aux indigents et à leur donner les moyens d'élever leurs familles, il ne faisait qu'obéir aux inspirations des docteurs chrétiens, qui avaient toujours flétri et réprouvé l'infanticide légal, cet usage universel de l'antiquité! Les chrétiens, à qui leur religion avait appris à respecter l'image de Dieu, même dans les nouveau-nés, avaient tout d'abord rompu sur ce point avec les mœurs païennes; mais ce ne furent que les empereurs chrétiens qui rompirent avec les lois païennes, et il est très remarquable que Constantin, le premier législateur qui ait songé à protéger la vie des enfants pauvres, était le même prince à qui Lactance avait dédié, comme une pétition de charité et de justice, son livre des *Institutions divines*, où il n'hésitait pas à qualifier l'exposition et le meurtre des enfants de crime aussi abominable que le parricide. De même encore, quand on voit les empereurs étendre sans cesse les empêchements de mariage pour cause de parenté ou d'alliance, et préluder ainsi aux rigueurs du droit canonique du moyen âge, pour se rendre raison de cette sévérité croissante, on n'a qu'à se pénétrer de l'admirable doctrine

exposée par saint Augustin dans la *Cité de Dieu* (liv. xv, ch. 16), où le grand docteur établit que, dans l'intérêt de la charité, il importe de prohiber le mariage entre parents, afin d'amener par là les familles étrangères à s'allier les unes aux autres et de multiplier de plus en plus entre les hommes les liens de la concorde et de l'affection. C'est aussi saint Augustin qui, dans le même ouvrage (liv. xix, ch. 16), a posé (le premier, que nous sachions) les vrais principes du droit pénal, en enseignant que le châtiment, s'il a pour but principal d'empêcher le mal par l'intimidation, a en outre celui de corriger le coupable. Saint Ambroise enfin ne se plaçait pas moins ouvertement sur le terrain politique, quand il attaquait le droit d'aînesse comme contraire à l'équité et nuisant à la bonne harmonie de la famille. (Liv. ii, *De Jacob et vita beata. — De Joseph patriarcha.*)

Evidemment, dans tous les cas que nous venons de citer comme dans bien d'autres que nous passons sous silence, les Pères faisaient acte de christianisme social, c'est-à-dire qu'ils s'efforçaient, autant qu'il était en eux, de christianiser la loi, et qu'ils commençaient ainsi la trop lente évolution qui soumet progressivement la justice du siècle à la justice de l'Évangile, et qui a pour but de modeler la cité de la terre sur la cité de Dieu. Mais, dira-t-on peut-être, d'où vient que leur action n'a pas été plus prompte ni plus efficace? A cette objection, il suffirait de ré-

pondre que la moisson n'était pas mûre encore, et qu'avant d'arriver à l'âge politique et social du christianisme, qui est le nôtre, l'humanité, dont la marche est soumise à des lois logiques, avait à passer par les périodes d'éducation et de raisonnement qui précèdent nécessairement la période de la réalisation. En outre, nous devons ajouter que, si les Pères n'ont pas fait davantage, ce n'est pas à eux qu'il faut s'en prendre, puisque malheureusement ils n'ont jamais exercé sur le gouvernement romain qu'une action indirecte et très limitée, et puisque leurs efforts, après avoir été repoussés pendant trois siècles par une hostilité furieuse, ont ensuite été sans cesse entravés par les résistances de l'hérésie. Aussi, pour bien apprécier leurs sentiments, ce n'est pas les lois de l'État qu'il faut étudier, mais bien la constitution de l'Église, cette constitution si unitaire et si populaire, où l'autorité et la liberté se balancent dans une parfaite harmonie, et où le mérite et l'élection ont remplacé tous les priviléges de la naissance : admirable modèle proposé à l'imitation des démocrates et des libéraux de tous les âges!

Les malheureux, les déshérités du monde, les opprimés de toutes les classes ne s'y trompèrent pas; ils accueillirent l'Évangile avec l'enthousiasme de captifs qui voient tomber leurs fers. Toutes les écoles philosophiques connues se sont propagées d'abord dans les classes riches et lettrées; le christianisme, au contraire, a commencé

par s'étendre dans les rangs du peuple. Dans les deux premiers siècles, à peine quelques convertis appartenaient-ils à la bonne société du temps ; tout le reste n'était composé que de gens de rien, d'esclaves, d'artisans, de servantes. « L'Église du Christ s'est recrutée dans la vile « populace (*de vili plebecula*), » dit saint Jérôme (Procem. lib. III *Comm. in Ep. ad. Gal.*). Dans le dialogue de Minutius Félix, le païen Cœcilius reproche aux chrétiens « de sortir de la lie du » peuple, d'être des misérables demi-nus..., des » gens grossiers et ignorants. » De même, dans le dialogue de saint Justin avec le juif Tryphon, celui-ci reproche au saint « de s'être lié à des » gens de néant. » Saint Paul avait déjà signalé ce caractère de l'Église primitive : *Non multi nobiles, non multi sapientes.* L'empereur Julien, pour contenter sa haine, aimait aussi à répéter que, dans l'origine, Jésus et Paul s'attachaient à tromper des esclaves et des servantes, et que, parmi leurs disciples, il n'y avait pas un noble. (Dans saint Cyrille, liv. VI.)

Dans les catacombes de Rome, sur les sarcophages et les pierres tumulaires, on voit fréquemment des outils, des tenailles, des marteaux, des fers de lance et autres objets grossièrement sculptés. Ce ne sont pas là, comme on l'a cru longtemps, des symboles du martyre, mais bien des signes qui indiquent la profession du mort, et il résulte de leur examen que la plupart des chrétiens de Rome étaient des gens de métier.

Toutes les inscriptions des catacombes, d'ailleurs, sont remplies de fautes de grammaire et d'orthographe : preuve manifeste que c'étaient des gens du peuple qui les traçaient ! Les premiers témoignages de la foi chrétienne ont été inscrits sur ces murs sacrés par les mains grossières de simples ouvriers.

On se fait, en général, une très fausse idée de la manière dont se propageait la foi chrétienne ; les tableaux des artistes, nos histoires classiques, l'habitude où nous sommes d'entendre prêcher la religion dans de pompeuses solennités, tout nous trompe et nous cache la réalité historique. Pour savoir comment s'exerçait le prosélytisme des premiers chrétiens, il n'est pas sans intérêt de consulter les critiques et les pamphlets des écrivains païens. Celse surtout est précieux sous ce rapport ; il faut voir comme il s'irrite contre « ces cardeurs de laine, ces foulons, ces cordon- » niers, toute cette tourbe ignorante et grossière, » qui se tait devant les vieillards et devant les » chefs de famille, mais qui entraîne à l'écart des » femmelettes (*mulierculas*) et des enfants pour » les persuader de leurs prodiges ; qui détournent » les fils de l'obéissance... Quelque grave per- » sonnage intervient-il, ces gens-là se taisent... ; » ils ne veulent plus parler, de crainte, disent- » ils, de la folie et de la cruauté des méchants... ; » mais les jeunes gens n'ont qu'à les suivre dans » les chambres des femmes, ou dans les boutiques » des cordonniers, ou dans les ateliers de foulons,

» et là ils pourront s'instruire de la vérité. » (Orig., *Adv. Celsum*, liv. III, c. 55.) « Voici la règle des » chrétiens, dit-il ailleurs ; ils ne veulent ni du sa- » voir ni de la sagesse, qu'ils regardent presque » comme des maux. Les ignorants et les fous sont » les gens qu'ils recherchent..., et ils avouent sans » hésiter qu'ils ne veulent ni ne peuvent gagner à » leur secte que des imbéciles, des hommes de » basse condition, des esclaves, de faibles femmes » et des enfants. » (§ 44.) Celse interprétait sans doute assez mal la doctrine chrétienne ; mais on voit combien son double orgueil de citoyen romain et de savant était blessé de l'audace de cette foule grossière qui prétendait en remontrer aux magistrats et aux sages. Rien n'indignait davantage les philosophes. « N'est-il pas déplo- » rable, s'écrie Cœcilius (*in Minut. Fel.*), d'en- » tendre des gens sans études, sans lettres, » sans connaissance même des arts vulgaires, » décider les questions les plus hautes ? »

Un ancien auteur, dans un dialogue intitulé : *Philopatris*, qu'on met quelquefois à la suite des œuvres de Lucien, a aussi tracé un tableau très curieux d'une prédication chrétienne. Il montre les affidés qui chuchottent à l'oreille les uns des autres, qui collent leur oreille sur la bouche de celui qui parle. Un premier prêcheur, un petit vieillard tout cassé, qui a la voix grêle et qui parle du nez, annonce un Sauveur « qui reçoit » tout le monde sans s'informer de la profession » de personne. » Puis vient un autre prédicateur

» qui n'a pas de chapeau ni de souliers et dont le
» manteau est tout pourri. » C'est le philosophe Critias qui raconte tout cela. Notre philosophe va ensuite à l'assemblée de ces magiciens..., « il
» grimpe au haut d'une maison par un escalier
» tortu ; il entre dans un méchant galetas, où il
» trouve des gens pâles et défaits, qui ne rêvent
» que malheur et que ruine. »

On le voit, les premiers chrétiens ne comptaient que bien peu de riches et de lettrés dans leurs rangs, et la plupart appartenaient à la classe pauvre des cités. Sous ce rapport, ils ressemblaient beaucoup aux partis socialistes et radicaux d'aujourd'hui, qui se recrutent presque exclusivement parmi les salariés, sauf pourtant cette grande différence que, de nos jours, les femmes sont malheureusement indifférentes ou hostiles à l'égard de la réforme sociale, tandis que le christianisme naissant n'avait pas de plus zélés apôtres. Mais, quoi qu'il en soit de cette comparaison, il reste établi que la primitive Église n'était pas moins démocratique par son personnel que par sa constitution, ses mœurs et ses principes.

TABLE.

FIN.

PARIS. — IMPRIMERIE DE DUBUISSON ET Ce, RUE COQ-HÉRON, 5.